J.-P. SARTRE

PSIHOLOGIA EMOȚIEI

editura
IRI

Coordonatorul colecției: dr. LEONARD GAVRILIU

Redactor: MARIA STANCIU

Concepția grafică a copertei: VENIAMIN & VENIAMIN

ISBN 973-97627-2-7

MICA BIBLIOTECĂ DE PSIHOLOGIE

JEAN-PAUL SARTRE

PSIHOLOGIA EMOȚIEI

Traducere, eseu introductiv și note de
dr. LEONARD GAVRILIU

ANDRIEȘ C. LUCIAN
Nr 2582
Biblioteca Personală

EDITURA IRI
București, 1997

Ediția originală a fost publicată în Franța, sub titlul *Esquisse d'une théorie des émotions*, la Editura de științe și arte HERMANN

© Toate drepturile pentru traducerea în limba română sunt rezervate Editurii IRI

CUPRINS

Fenomenul emoție, eseu introductiv de
dr. LEONARD GAVRILIU 7
Introducere: Psihologie, fenomenologie
și psihologie fenomenologică 23
Schiță a unei teorii a emoțiilor 37
I. Teoriile clasice 37
II. Teoria psihanalitică 50
III. Schiță a unei teorii fenomenologice 57
Concluzie 85
Addenda
WILLIAM JAMES: Emoția 89
Indice de nume 119

ANDRIEȘ C. LUCIAN
Nr 2582
Biblioteca Personală

FENOMENUL EMOȚIE

Nimic mai elementar și, totuși, nimic mai complex și mai greu de explicat decât emoția. Cu toate că studii mai vechi sau mai recente (unele dintre acestea din urmă datorate lui P. Ekman, K. Scherer, M.O'Sullivan, R. Krause, G. Zivin, J. Aronoff, A.M. Barclay, L.A. Stevenson, dar și multor altora) pun în evidență similarități izbitoare în expresia unor emoții de bază la omul occidental hipercivilizat și la populații primitive din insule izolate în mijlocul oceanelor, fără contacte cu viața modernă, similarități care presupun „mecanisme" psihofiziologice identice, deci un fenomen constant în datele sale esențiale, problema naturii și funcției emoției încă nu și-a găsit o rezolvare unanim acceptată. „Factologia" de la suprafața acestui fenomen psihic, dar și cea din profunzimile sale cerebrale, ca și interpretările de rigoare sunt dintre cele mai deconcertante. Până și diagnosticarea cu oarecare exactitate a anumitor afecte ridică probleme. Lăsăm la o parte banala „bucurie cu lacrimi" sau mai bizarul „râs-plâns" și amintim de acei bolnavi cu leziuni subcorticale care acuză accese spontane de râs sau de plâns lipsite de orice trăire emoțională în planul conștiinței, precum și de acei suferinzi

de maladia lui Parkinson care, deși se arată impasibili, afișând o mască facială cu totul inexpresivă, în realitate sunt pradă unor emoții de o mare intensitate. Pe de altă parte, nenumărate experiențe pe animale au demonstrat că excitarea directă a unor nuclei hipotalamici provoacă reacții de furie sau de frică însoțite de întreg tabloul de manifestări somatice caracteristice. Chiar și la om, excitarea electrică a nucleului amigdalian produce fenomene subiective de frică și de furie, pe când injectarea de adrenalină în sânge a putut provoca simptomele caracteristice fricii, dar fără trăirea subiectivă corespunzătoare. Lucrurile se complică și mai mult dacă avem în vedere stările emoționale morbide fără vreo cauză aparentă în ambianță sau în biografia individului, precum și comportamentul emoțional al copilului imediat după naștere și, comparativ, pe parcursul primilor ani de viață. J.B. Watson a încercat să demonstreze că frica, furia și iubirea sunt emoții primare *(primary emotions)*. Potrivit concepției sale[1], reacția de frică este provocată de zgomote puternice sau de o subită lipsire de suport (senzația de „pierdere a pământului de sub picioare") și se manifestă prin țipăt, stoparea respirației și clipire; reacția de furie este cauzată de îngrădirea mișcărilor copilului și se manifestă prin încremenirea corpului, agitarea brațelor și picioarelor, ținerea respirației și țipăt; în sfârșit, reacția de iubire este răspunsul la dezmierdare sau la legănare și se manifestă prin destindere, gângurit, extensia extremităților. Nu toți cercetătorii acceptă vederile teoretice ale lui Watson, dar mai toți pun în evidență componentele „neînvățate" ale reacțiilor emoționale. Reacții tip ca țipătul, surâsul, râsul, plânsul, tresărirea etc. fac parte din bagajul ereditar. Oricât s-ar invoca (și nu pe nedrept!) modelarea ontogenetică a emoțiilor, nu rămâne mai puțin relevant automatismul înnăscut al acestora. „*Oricare ar fi etapele lor în istoria speciei* — scrie

Henri Wallon —, *fiecare din ele prezintă automatisme care le sunt proprii și care se manifestă în comportamentul indivizilor ca efect al maturizării funcționale.*"[2] Reacții emoționale cum sunt plânsul, zâmbetul, râsul etc. apar la copii aproape în același timp, ca efect al derulării programului genetic. Asemenea emoții apar chiar și la copiii care nu au nici o posibilitate să le observe la adulți sau la alți copii și, deci, să le imite, cum este cazul copiilor surzi sau orbi din naștere, care au manifestări emotive analoage cu ale copiilor normali.

Dacă emoția ca atare nu poate fi învățată, în schimb anumite situații pot constitui semnale pentru declanșarea emoției ca reacție *necondiționată* (instinctuală), devenită în felul acesta *condiționată*. Este pur și simplu o schimbare de etichetă, în funcție de schimbarea stimulului primar cu un simbol al acestuia. Ilustrativ în această privință este clasicul de-acum „caz al lui Albert", descris de Watson și Rayner[3]. Albert era un copil în vârstă de 11 luni, normal, care manifesta reacția de frică (firească!) la un zgomot puternic și neașteptat, dar nu arăta nici un fel de frică de animale. Această frică el a dobândit-o însă în condiții experimentale determinate. I s-a prezentat, pentru prima dată, un șobolan alb, pe care l-a apucat fără teamă. În același moment, însă, a răsunat un zgomot puternic deasupra capului copilului, care a tresărit puternic și a căzut. Șobolanul alb și zgomotul i-au fost prezentate apoi de mai multe ori, copilul reacționând la fel, plus un geamăt semnificativ. După câtva timp, Albert a manifestat emoția de frică doar la prezentarea șobolanului, neasociat cu zgomotul. Ba mai mult, frica îi era de acum provocată de tot ceea ce semăna cu șobolanul alb: iepuri de casă, căței albi, o blană albă și chiar și un pachet de vată. Bucăți de lemn și alte obiecte care nu aveau nici o asemănare cu șobolanul alb nu-l înfricoșau. Este de specificat, însă, că

în asemenea cazuri nu este învățată însăși emoția de frică, ci *frica de șobolanul alb, frica de cățelul alb* etc. Precizarea se impune, deoarece unii psihologi pretind că prin condiționare se produce pur și simplu emoția de frică, ceea ce nu este posibil, frica fiind un dat ereditar. Pe calea condiționării, oamenii ajung să contracteze cele mai diferite feluri de frică: de înălțime, de spații înguste, de spații largi, de aglomerație, de microbi etc. Așa-numitele fobii se numără cu sutele[4]. Tredecafobia (teama de cifra 13), de exemplu, este indiscutabil rezultatul „educației" vulgare. „*Unele fobii* — scrie Théodule Ribot, anticipând concepția lui S. Freud — *își au cauza în evenimente din copilărie* despre care nu s-a păstrat amintirea."[5]

Pentru Darwin emoțiile sunt conduite adaptative proprii unui stadiu de mult depășit pe traiectul evoluției omului. Sunt niște vestigii. Vestigii, dar de o importanță încă vitală. Cine își poate imagina o viață omenească fără emoții? Emoțiile intră în însăși definiția omului, fiind reacții realmente indispensabile, iar aceasta nu numai în sfera socialului. Omul ori trăiește emoțional, ori este un schelet ambulant. Fără emoție nu ar exista muzică (prin excelență o artă a iraționalului), poezie, pictură. În general, nu ar exista viață demnă de trăit, imboldul la existență. Cu timpul, emoțiile se rafinează, se diversifică, se travestesc. Furia, de exemplu, se transfigurează în ură, resentiment, ranchiună. Unele emoții se sublimează până la inefabil. În absența emoțiilor ar domni pustiul. Dar elogiul emoției nu trebuie să ne facă să trecem cu vederea inevitabilul aspect dezorganizator, catastrofic al unor emoții, care duc fie la o agitație motorie haotică, fie la paralizarea oricăror mișcări utile, la leșinuri, vomă, micțiuni sau defecări involuntare, la acte compulsive, omucideri, suicid. Plecând de la aspectele contradictorii ale emoțiilor în general,

Philippe Malricu face distincție între *„les emotions de mise en route"* și *„les emotions de déroute"*[6]. Valoarea acestei distincții se ridică, credem, mult deasupra savoarei calamburului realizat de autor.

Fie și numai din aceste câteva considerații eseistice pe tema emoției, reiese îndeajuns că avem de-a face cu un fenomen derutant, atât de reglare cât și de dereglare a comportamentului. Oricum, emoția este condiția primordială a vieții, ea potențează întreaga procesualitate somatopsihică, fiind axul acesteia[7]. Așa stând lucrurile, nu este de mirare că atât fiziologii cât și psihologii, sociologii, antropologii etc. întâmpină mari dificultăți în definirea și explicarea științifică a emoției. Complexitatea extremă a fenomenului (nu am amintit nimic de dimensiunile sale sexuale), imposibilitatea de a-l „disocia" de „substratul" său biofiziologic și de lumea stimulilor din exterior, infiltrarea masivă și perpetuă a emoției în întreaga dinamică a organismului, de la instincte și până la ideația cea mai abstractă (rațiunea pură este o himeră a analizelor speculative), au favorizat cele mai diferite și uneori divergente teorii cu privire la natura, mecanismele și funcțiile emoției. Magda Arnold trece în revistă nu mai puțin de 28 de astfel de teorii, grupate în 9 categorii: 1) *teorii neurofiziologice* (W. James, W.B. Cannon, Philip Bard, J.H. Massermann, J.W. Papez, D.O. Hebb, B.M. Arnold); 2) *teorii instinctuale* (W. McDougall, Sigmund Freud, E. Jacobson, D. Rapaport, O. Fenichel); 3) *teorii conflictuale* (F. Paulhan, F.A. Hodge, C.W. Darrow, M. Bentley, D.T. Howard); 4) *teorii ale degajării de energie* (E. Duffy); 5) *teorii atitudinale* (N. Bull); 6) *teorii motivaționale* (R.W. Leeper, P.T. Young); 7) *teorii behavioriste* (J.B. Watson, B.F. Skinner, Clark L. Hull, E.C. Tolman); 8) *teorii existențialiste*[8] (J.-P. Sartre); 9) *teorii funcționale* (A.E. Michotte, M.B. Arnold, J.A. Gasson)[9]. Între

timp lista s-a îmbogățit cu o nouă categorie, *teoriile cognitive*, ai căror reprezentanți sunt S. Schachter și J.E. Singer[10]. Probabil că mai sunt și altele. La o primă privire, observăm omisiuni importante: Darwin, Spencer, Pierre Janet.

Cititorilor noștri le oferim posibilitatea de a cunoaște *in extenso* teoria fenomenologică a lui Jean-Paul Sartre (1905–1980), una dintre cele mai elegante din câte s-au formulat despre emoție, desigur prin filtrele „intuiției eidetice", dar și prin prisma unei paradigme de proveniență gestalitistă, ajustată după psihologia dinamică a lui Kurt Lewin. În studiul său, care se vrea un model de psihologie fenomenologică, Sartre caută să demonstreze că emoția nu este un accident, ci un „mod de existență al conștiinței", unul din modurile în care ea *înțelege* să ființeze în lume, în sensul dat de Heidegger termenului *Verstehen*[11]. Emoția are o semnificație proprie, trimițând întotdeauna la ceea ce ea semnifică. După cum este cunoscut, una dintre emoții, spaima *(Angst)*, are pentru existențialiști un nimb metafizic, fiind o forță capabilă de mari revelații. Nu este aici locul să insistăm. Fapt este că, până la urmă, Sartre se lasă sedus de viziuni mistice și magice, ajungând să definească emoția drept o cădere a conștiinței în magie. Ba chiar susține la un moment dat că emoția este un *„fenomen de credință"* (magică?) și recunoaște că la originea sa stă o degradare spontană a conștiinței în fața lumii, ceea ce, pe de altă parte, este o revenire implicită la o concepție despre emoție ca reacție primitivă, arhaică, transmisă ereditar. Mai surprinzător este însă faptul că autorul revine incidental la concluzii ale unor teorii pe care le-a combătut. Conștiința — afirmă Sartre — *„se emoționează de emoția sa"*, astfel încât — atenție! — *„cu cât fugim mai mult cu atât ne este mai frică"*[12]. Ceea ce ne readuce la teoria lui James.

Dar și mai surprinzător este faptul că o astfel de reabilitare a teoriei James–Lange, tot după o prealabilă critică, găsim într-un volum de psihologie al americanului Robert S. Feldman, sub deviza... somatoterapeutică „*If you want to feel happy, try smiling*"[13]. Faptul acesta ne-a și determinat să reproducem, în *Addenda* cărții de față, textul integral al capitolului despre emoție din tratatul de psihologie al lui William James (1842–1910), cu atât mai mult cu cât teoria sa este cunoscută de obicei sub o formă cu totul simplificată și chiar caricaturizată (plâng și de aceea sunt trist; văd ursul, tremur și îmi este frică din cauză că tremur). La o lectură mai așezată a textului lui James observăm că din el nu lipsesc „atuurile" lui Sartre: rolul acordat semnificației (rolul „reprezentării-semnal") și finalitatea emoției. Emoția nu poate avea o semnificație în sine.

Desigur, împotriva teoriei lui James se invocă faptul că s-ar fi demonstrat că trăirea subiectivă a emoției precede reacțiile viscerale, care apar mai lent și au timpi de latență diferiți, ca și faptul că în cazul unor leziuni medulare în regiunea cervicală impulsurile periferice și viscerale absentează, pe când emoțiile sunt totuși prezentate, în forma lor tipică. Se pierde însă sistematic din vedere unitatea primordială cât și actuală a organismului și a tuturor funcțiilor sale, unitate ale cărei căi sunt realmente „nebănuite", fără a fi incognoscibile. Orice act de conștiință, normal sau patologic, devine nu numai misterios și neinteligibil, ci de-a dreptul de neconceput în afara „aventurilor" cenesteziei, această veritabilă simfonie cântată de orchestra sensibilității globale. Théodule Ribot acceptă „paradoxul" jamesian, amendându-i însă dualismul. „*Mi se pare* — scrie el — *încercarea de explicație cea mai verosimilă pentru cei care nu-și reprezintă emoțiile ca pe niște entități psihologice... După părerea mea,*

ar constitui un mare avantaj eliminarea oricărei noțiuni de cauză și efect, orice raport de cauzalitate[14], *poziției dualiste substituindu-i-se o concepție unitară sau monistă. Formula lui Aristotel cu privire la materie și formă ni se pare a fi cea mai convenabilă, înțelegând prin materie faptele somatice și prin formă starea psihică corespunzătoare; cei doi termeni nu există de altfel decât unul prin celălalt și nu sunt separabili decât prin abstractizare. Era o tradiție în vechea psihologie să se studieze raporturile «sufletului cu corpul»; noua psihologie nu mai vorbește despre acestea. Într-adevăr, când problema capătă o formă metafizică, nu mai este vorba de psihologie; iar când capătă o formă experimentală, nu este cazul să fie tratată separat, întrucât este tratată peste tot. Nici o stare de conștiință nu trebuie să fie disociată de condițiile ei fizice: ele formează un tot natural care trebuie studiat ca atare. Fiecare fel de emoție trebuie examinată în acest mod: ceea ce mișcările feței și corpului, tulburările vasomotorii, respiratorii sau secretorii exprimă în mod obiectiv, stările de conștiință corelative, pe care observația interioară le clasează după calitățile lor, exprimă în mod subiectiv: este unul și același eveniment tradus în două limbi*[15]. Cine nu înțelege temeinic lucrul acesta face nu psihologie științifică, ci mai degrabă mitologie. O superbă deficiență a analizelor psihologice este, între altele, personificarea conceptelor cu care se operează, caz în care, mai ales la autorii cu har literar, diferitele procese și diferiții factori psihici devin personaje care pun la bătaie o întreagă recuzită caracterologică (spirit de prevedere, egoism, invidie, poltronerie, șiretenie, gustul intrigii etc.), trezind la cititor un soi de emoții estetice, cu atât mai răscolitoare și mai convingătoare cu cât este vorba de o personificare antropomorfică, deci cu ecou maxim în ființa omului. Câștigă arta literară, dar pierde știința.

În studiul său, Sartre critică și totodată valorifică, cu un discernământ caracteristic fenomenologiei sale, și teoria despre emoție a lui Pierre Janet, precum și teoria psihanalitică a emoției. Pentru Pierre Janet (și nu numai pentru el) „emoția-șoc" este o regresiune la vechi reacții din erele preistorice ale umanității, regresiune care are semnificația și explicația sa. Sartre pune „între paranteze" ideea de regresiune, în sensul că nu-i acordă atenția cuvenită. Mai curios este faptul că el pune în același fel „între paranteze" unele amănunte cu totul semnificative dintr-un exemplu analizat îndeaproape de Janet (acea fată care face o criză epileptică când află că tatăl ei este pe cale de a paraliza), amănunte dintre care unele, *esențiale* (să ne fie iertată această *contradictio in terminis)*, îi scapă chiar și lui Janet în partea interpretativă a expunerii. Mă refer la acele propoziții simptomatice rostite de fată în timpul accesului ei (*„Tata paralizat, tata mort! Ce mă voi face singură? Sunt pierdută"* etc. etc.)[16], propoziții care țâșnesc din abisurile Eului ei traumatizat și de moartea anterioară a mamei, suportată însă mai ușor atâta timp cât în viață rămăsese principalul stâlp al familiei. Acum, însă, era lovită direct în suportul ei existențial, emoția subsecventă fiind expresia stării de alarmă a instinctului de conservare. Acest instinct crucial stă la originea tuturor emoțiilor fundamentale, indiferent de specia individului. Pentru ca cititorul să fie în cunoștință de cauză în adevăratul înțeles al cuvântului, dăm câteva citate din *L'évolution psychologique de la personnalité,* carte care reunește prelegerile ținute de Janet, pe această temă, la Collège de France, citate pe care este recomandabil să le avem în minte pe parcursul lecturii studiului lui Sartre, măcar atunci când acesta face trimiteri la teoria despre emoție a psihologului respectiv. *„Este vorba de o tânără fată, în vârstă de 23 sau 25 de ani, care și-a pierdut mama și care trăiește singură cu tatăl ei, în deplină tihnă; se poartă bine, este normală și reacționează*

în mod normal în diferitele împrejurări ale vieții. Așezându-se o dată la masă, tatăl rostește o frază în aparență lipsită de importanță: «Mă simt foarte obosit în seara aceasta, nu sunt în apele mele. Nu știu ce am, mi se pare că brațul stâng e ca de plumb, nu-l pot mișca». Și el adaugă aproape râzând: «Oare voi avea o paralizie?» / Această frică să o considerăm ca pe un punct de plecare, ca pe un stimul exterior. Imediat fata a pălit și i-au dat lacrimile, a fost scuturată de un fior și a căzut pe spate, zvârcolindu-se în puternice convulsii. Convulsiile ei au durat trei sferturi de oră, timp în care fata a fărâmat scaunele, a doborât tot ce îi ieșea în cale, dând lovituri de pumn în toate părțile. Urla, pronunța cuvinte fără sens și, din timp în timp, câteva fraze cu semnificație, îndeosebi acestea: «Tata paralizat, tata mort! Ce mă voi face singură? Sunt pierdută» etc. etc. În timpul acestor convulsii s-au manifestat, bineînțeles, toate schimbările viscerale: bătăi de inimă tulmultuoase, vomă (fenomen destul de rar), tulburări de respirație, ea când sufocându-se, când respirând zgomotos și accelerat, cu sughițuri, cu spasme ale diafragmului. După trei sferturi de oră, s-a trezit în patul ei, unde a fost culcată de tatăl ei, care a uitat de înțepenirea brațului și care o îngrijea. După acele convulsii, ea a rămas bolnavă timp de cincisprezece zile, după care au început a se manifesta tot felul de tulburări nervoase, cu epuizare, dureri de cap, refuzul alimentării, idei fixe etc. Acest caz este extrem de simplu, deoarece punctul său de plecare este clar. Este o mică frază elementară care, de altfel, nu înseamnă absolut nimic (sic! — L.G.) *întrucât tatăl nu a avut nici un fel de paralizie și a fost apoi bine sănătos. Audiția acestei fraze a determinat toate acele tulburări*"[17]. *„Bolnava noastră a avut o reacție. Ea este aceea care s-a șocat, care a transformat fraza auzită într-un șoc. Avem obiceiul, în limbajul nostru, să spunem că un șoc ne-a trântit la pământ. Suntem pe stradă și apoi, primind o*

lovitură brutală, cădem la pământ, ca efect al unui șoc, al unei izbituri. O vedem pe tânăra fată căzând la pământ sau ea însăși se vede căzând la pământ și spune că a primit un șoc. Dar acesta este un fel de vorbi. În realitate, ca este aceea care s-a aruncat la pământ. Ea a avut o reacție particulară, a avut o anumită conduită psihologică. Vă voi spune deci, deși lucrul ar putea să pară surprinzător, că emoția-șoc puternică, emoția convulsivă banală este o conduită. Tot ceea ce observați în cazul emoției, în momentul trăirii ei și după aceea nu sunt decât părți sau consecințe ale acestei conduite."[18] *„Tocmai această primă conduită* [criza convulsivă] *ne vine greu să o înțelegem [...], pentru că nu este modul nostru de a ne comporta. / În împrejurarea în care s-a găsit fata, noi am fi răspuns în felul următor: «Dacă aș fi fost în locul fetei, nu așa aș fi procedat, ci altfel. De exemplu, nu avea decât să se ridice, să meargă lângă tatăl ei, să îl întrebe ce simte de fapt, să-l îngrijească dacă era bolnav, să îl ajute să se culce. Ar fi trebuit să cheme un medic». Iată reacția pe care ar fi trebuit să o avem în zilele noastre. Este o reacție pe care ea nu a avut-o. Notați totuși că ea este o persoană capabilă de asemenea reacții. Este inteligentă și și-a îngrijit până la moarte mama bolnavă; este capabilă să îngrijească un bolnav și, în fond, ar fi putut foarte bine să aibă o asemenea reacție. Deci, prima remarcă: această conduită posibilă ea a suprimat-o; nu a avut conduita normală pe care ar fi putut-o avea. Această conduită a fost înlocuită prin alta, care ne uimește [...] și care pare să nu aibă nici o semnificație. Dacă reflectăm, conduita nu ni se mai pare chiar atât de bizară și, la urma urmei, ea corespunde la ceva. Dacă ne referim la trecut, această conduită era odinioară mai frecventă decât în prezent. Chiar și azi, copiii mici, când li se refuză ceva, bat din picior, dau cu pumnul, fac o scenă; este o criză avortată. A face o scenă, indiferent de motiv, este o conduită destul de comodă și destul de*

frecventă. Dacă avem în vedere civilizațiile primitive, constatăm că manifestările convulsive, delirante sunt mult mai frecvente decât azi. Există populații care, la orice veste proastă, reacționează prin scene și prin convulsii violente. Dacă ne întoarcem și mai îndărăt și ajungem la animalele primitive cele mai simple, oare nu găsim o mulțime de conduite care sunt conduite convulsive? Când electrizăm o broască sau o moluscă, avem secuse ale tuturor organelor, ale tuturor extremităților, modificări viscerale, tulburări ale conduitei. Este o reacție convulsivă primitivă./ Tânăra noastră fată ne-a prezentat deci un fenomen mai interesant decât s-ar crede. Mai întâi ne-a prezentat suprimarea conduite normale pe care ar fi putut-o avea astăzi, apoi înlocuirea acestei conduitei normale printr-o convulsie dezordonată care există la copii, care există încă la primitivi și care trebuie să fi fost regulă la începuturile vieții, care trebuie să fi fost mult mai banală. De ce presupun că trebuie să fi fost banală? Pentru că toate conduitele servesc la ceva. Această conduită convulsivă a tinerei fete, care azi nu servește la nimic, decât la spart scaune, cine vă asigură că odinioară nu servea la ceva? Imaginați-vă un animal primitiv, care moare de foame, care nu are nimic la îndemână și care rămâne nemișcat; el nu va mânca. Pe când dacă agită convulsiv apa cu tentaculele sale, dacă face să se miște nămolul, acesta îi poate aduce la gură diferite alimente comestibile. Dacă este atacat de animale la fel de simple, foarte primitive, nu trebuie să rămînă nemișcat. Dacă se scutură din toate părțile, aceste scuturături se poate să-l înfricoșeze pe dușman, să-l răneasscă, să-l îndepărteze și poate că îi vor salva viața."[19] *Presupuneți acum că viața se complică [...] și puneți în noi o dispoziție blamabilă, dispoziția de a nu face calcule, de a nu face calcule, de a nu face eforturi, de a nu putea chibzui —, și că ne năpustim în vechea reacție din erele preistorice*

și că, atunci când ni se impune să răspundem la o chestiune delicată, ne rostogolim la pământ în convulsii, cum face o broască atunci când o electrizăm. Este întoarcerea la reacția primitivă./ Există deci în emoția vulgară, în marea emoție, mai mult decât s-ar crede, o conduită organizată. Reacția aceasta numiți-o, dacă vreți, reacție de întoarcere îndărăt sau reacție de simplificare. Este revenirea la procedeul elementar și primitiv. / Cred că dacă studiem această reacție vom înțelege toate problemele emoției. Tulburările viscerale, cărora li s-a dat o extrem de mare importanță, sunt consecința acestui fapt. Funcțiile viscerale sunt funcții primitive. Probabil că odinioară reacțiile cardiace, digestive jucau cel mai mare rol. Animalele primitive reacționau prin vomismente, prin regurgitări într-o mulțime de împrejurări ale vieții, și numai mai târziu s-a luat obiceiul de a se reacționa prin mișcări ale membrelor. Întoarcerea la reacții viscerale este o regresiune de acest fel, un procedeu de simplificare./ Concepția la care ajungem este că emoția nu este un lucru atât de extraordinar. Este o reacție ca altele, o reacție secundară./ În definitiv, aș putea reprezenta în felul următor ceea ce se petrece la tânăra fată pe care am luat-o ca exemplu. Ea aude fraza tatălui ei, o înțelege, deci are loc reacția primară. Dacă nu ar exista reacția primară, nu ar înțelege absolut nimic, însă ea înțelege ideea generală: «Tatăl meu vorbește de paralizie, el va fi paralizat». În fața acestei probleme ar fi trebuit să aibă o reacție complicată, ar fi trebuit ca fata să se apuce să-și îngrijească tatăl; numai că tânăra persoană nu era deloc dispusă să adopte conduita de infirmieră; aceasta este o conduită dificilă, foarte complicată; trebuia să-ți schimbi cu brutalitate conduita, să devii infirmieră în momentul când te pregăteai să cinezi. Ar fi fost o modificare a întregii persoane./Cum nu poate adopta această reacție, o înlocuiește printr-o altă reacție, elementară, care este reacția întoarcerii îndărăt: «Nu știu dacă voi reuși

să-l îngrijesc ca infirmieră, dar poate că voi reuși să-l vindec dacă mă rostogolesc la pământ». Ea revine la acest procedeu elementar."[20]

Nu este prea greu de văzut că Sartre a luat mult de la Janet în ceea ce privește caracterul de reacție *organizată* al emoției, semnificația și finalitatea acesteia, inclusiv finalitatea „magică", demersul șamanic de obținere a lucrului dorit. În acest sens, pentru Sartre omul nu mai este lup pentru om, ca pentru Plaut sau Hobbes, ci vrăjitor *(„l'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique*"[21]. Această teorie a lui Sartre, a emoției ca fenomen de resortul magiei, este desigur o bizarerie metafizică și o fantezie a filosofului-literat. Marea surpriză pentru noi este însă faptul că nici Janet și nici Sartre nu sesizează adevăratul punct nevralgic în analiza cazului studiat, anume semnificația vitală pentru acea tânără fată a vorbelor prin care tatăl ei făcea aluzie la o posibilă paralizie. Este aici atacul direct la instinctul de conservare, singurul care conta în situația dată: „ Tata paralizat, tata mort! Ce mă voi face singură? Sunt pierdută!" În general, nu există emoție majoră care să nu se înscrie în structurile ereditare ale individului ca organism viu permanent angajat în lupta pentru supraviețuire. Aceste portative de jos, fundamentale ale vieții, se regăsesc, ca emoții superioare, stilate și stilizate, în întreaga creație culturală a omenirii.

Dr. LEONARD GAVRILIU

NOTE

[1] J.B. Watson, *Behaviorism*, Norton, New York, 1925.

[2] Henri Wallon, *L'évolution psychologique de l'enfant*, Armand Colin, Paris, 1967, p. 132.

[3] J. B. Watson, R. Rayner, *Conditioned emotional reactions*, în „Journal of Experimental Psychology", 3, 1920.

[4] În *Psihiatria clinică* (Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979), prof. dr. Aurelia Sârbu definește nu mai puțin de 230 de fobii, printre care și „teama de teamă" (fobofobia).

[5] Théodule Ribot, *La psychologie des sentiments*, Felix Alcan, Paris, 1917, p. 223.

[6] Philippe Malrieu, *La vie affective de l'enfant*, Éditions du Scarabée, Paris, 1963, p. 129.

[7] A se vedea Leonard Gavriliu, *Introducere în psihologia educației*, vol. I, curs litografiat, Suceava, 1969, cap. II, paragr. „Ce este un proces psihic fundamental", pp. 129–130.

[8] În realitate o teorie fenomenologică, în cadrul așa-numitei psihologii fenomenologice preconizate de Sartre.

[9] Magda Arnold, *The status of emotion in contemporary psychology*, în A.A. Roback, *Present-Day Psychology*, Philosophical Library, New York, 1955, pp. 137–184.

[10] S. Schachter, J.E. Singer, *Cognitive, social, and psyhological determinants of emotional state*, în „Psychological Review", 69, 1962, pp. 379–399.

[11] Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris, 1995, p. 62.

[12] *Op. cit.*, p. 55.

[13] Robert S. Feldman, *Understanding Psychology*, McGrow-Hill Publishing Company, New York etc., 1990, pp. 327–328. (Ca bibliografie se recomandă: D. Matsumoto, *The role of facial response in the experience of emotion: More methodological problems and a meta-analysis*, în „Journal of Personality and Social Psychology", 52, 1987; T.R. McCanne, J.A. Anderson, *Emotional responding following experimental manipulation of facial electromyographic activity*, *ibidem*; P.K. Adelman, R.B. Zajonc, Facial efference and the experience of emotions, în „Annual Review of Psychology", 40, 1989).

[14] Ribot respinge aici cauzalitatea fantomatică, fără obiect, invocată de dualiști, pe când Sartre va respinge cauzalitatea în numele finalității, nesesizând valențele deterministe ale acesteia: dacă nu ar exista scopul, nu ar exista nici mișcarea spre realizarea lui. Cu atât mai

puțin se poate vorbi de o „structură existențială magică a lumii" în afara cauzei (acțiunea magică) și efectului (rezultatul acțiunii magice).

[15] Théodule Ribot, *op. cit.*, pp. 112–113.

[16] Pierre Janet, *L'évolution psychologique de la personnalité*, Éditions A. Chahine, Paris, 1929, p. 114.

[17] *Op. cit.*, pp. 114–115.

[18] *Op. cit.*, pp. 117–118.

[19] *Op. cit.*, pp. 118–120.

[20] *Op. cit.*, pp. 122–123.

[21] Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 58.

INTRODUCERE
PSIHOLOGIE, FENOMENOLOGIE ȘI PSIHOLOGIE FENOMENOLOGICĂ

Psihologia este o disciplină care se pretinde a fi pozitivă, adică o știință care caută să-și scoată resursele exclusiv din experiență. Fără îndoială, nu mai suntem pe timpul asociaționiștilor, iar psihologii contemporani nu se feresc să *formuleze întrebări* și să *interpreteze*. Dar ei vor să fie în fața obiectului lor ca fizicianul în fața aceluia al său. Totuși se impune să limităm conceptul de experiență atunci când ne referim la psihologia contemporană, deoarece, la urma urmei, poate fi vorba aici de o mulțime de experiențe diferite și trebuie să decidem dacă nu cumva avem de-a face cu o experiență a esențelor sau a valorilor, ori cu o experiență religioasă. Psihologul nu înțelege să utilizeze decât două tipuri de experiență bine definite: aceea pe care ne-o procură percepția spațio-temporală a corpurilor organizate, precum și acea cunoștință intuitivă care ne privește pe noi înșine și pe care o numim experiență reflexivă. Dacă între psihologi există controverse pe tema metodei, ele se axează întodeauna pe problema dacă aceste două tipuri de informație sunt sau nu complementare, dacă un tip trebuie sau nu subordonat celuilalt, sau dacă unul dintre aceste două tipuri trebuie

respins cu fermitate. Psihologii sunt însă de acord asupra unui principiu esențial: acela că ancheta lor trebuie, înainte de toate, să pornească de la *fapte*. Dacă ne întrebăm ce este un fapt, vedem că el se definește prin aceea că trebuie să-l întâlnim în cursul unei cercetări și că întotdeauna se prezintă ca o îmbogățire neașteptată și ca o noutate în raport cu faptele cunoscute anterior. Așadar, nu trebuie să ne așteptăm ca faptele să se organizeze de la ele însele într-o totalitate sintetică, totalitate care să-și etaleze de la sine semnificația. Cu alte cuvinte, dacă numim antropologie o disciplină care ar avea în vedere să definească esența omului și condiția umană, atunci psihologia — fie ea chiar și psihologia omului — nu este și nu va fi niciodată o antropologie. Ea nu înțelege să definească și să limiteze *a priori* obiectul cercetării sale. Noțiunea de om pe care ea o acceptă este cu totul empirică: există în lumea aceasta un anumit număr de creaturi care îi oferă experienței caracteristici analoage. Alte științe, de altfel, cum sunt sociologia și fiziologia, ne arată că există anumite legături obiective între aceste creaturi. Nici nu trebuie mai mult pentru ca psihologul, cu prudență și cu titlul de ipoteză de lucru, să accepte să-și limiteze în mod provizoriu cercetările la acest grup de creaturi. Mijloacele de informare de care dispunem cu privire la ele sunt, efectiv, mai ușor accesibile, întrucât aceste creaturi trăiesc în societate, posedă un limbaj și lasă mărturii. Dar psihologul nu se angajează nicidecum pe această cale: el nu știe dacă noțiunea de om nu este, cumva, arbitrară. Ea poate fi *prea largă*: nimic nu ne spune că primitivul australian poate fi așezat în aceeași clasă psihologică, alături de muncitorul american din 1939[1]. Ea poate fi *prea îngustă*: nimic nu ne spune că o prăpastie desparte maimuțele superioare de o făptură omenească. În orice caz, psihologul se ferește cu strășnicie de a socoti drept

semeni ai săi pe oamenii care îl înconjoară. Noțiunea de similitudine, pornind de la care s-ar putea construi o antropologie, i se pare derizorie și periculoasă. Va admite cu dragă inimă, cu rezervele făcute mai sus, că el este *un* om, cu alte cuvinte va admite că face parte din clasa izolată în mod provizoriu, însă va considera că această calitate, de om, trebuie să-i fie conferită *a posteriori* și că nu poate, ca membru al acestei clase, să fie un obiect de studiu privilegiat decât prin prisma comodității experiențelor. Va afla deci *de la ceilalți* că este om, iar natura sa de om nu-i va fi dezvăluită în mod special, sub pretextul că *este* el însuși ceea ce el studiază. Introspecția nu va furniza în acest caz, ca și experimentarea „obiectivă", decât fapte. Dacă este necesar ca mai târziu să dispunem de un concept riguros de *om* — lucru cât se poate de îndoielnic —, acest concept nu poate fi considerat decât ca o încununare a unei științe încheiate, adică este un concept veșnic nefinisat[2]. Fie și finisat, nu ar fi decât o ipoteză unificatoare inventată spre a coordona și ierarhiza colecția infinită de fapte puse în lumină. Este totuna cu a spune că ideea de om, dacă va căpăta vreodată un sens pozitiv, nu va fi decât o conjectură având scopul de a stabili conexiuni între materiale disparate, netrăgându-și verosimilitatea decât din reușita sa. PIERCE dă ipotezei următoarea definiție: suma rezultatelor experimentale pe care ne permite să le prevedem. La fel, ideea de om nu va putea fi decât suma de fapte constatate a căror înlănțuire o permite. Dacă, totuși, unii psihologi se folosesc de o anumită concepție despre om *înainte* ca sinteza ultimă să fi fost posibilă, lucrul acesta nu s-ar putea face decât cu titlu riguros personal și ca un fir conducător sau mai degrabă ca idee în sens kantian, prima lor datorie fiind aceea de a nu pierde niciodată din vedere că este vorba de un concept regulator.

Din toate aceste precauțiuni rezultă că psihologia, în măsura în care se pretinde o știință, nu poate furniza decât o sumă de fapte heteroclite, majoritatea acestora neavând nici o legătură între ele. Ce poate fi mai diferit, de exemplu, decât studierea iluziei stroboscopice și a complexului de inferioritate? Această dezordine nu este întâmplătoare, ci își are rădăcina chiar în principiile științei psihologice. A aștepta *faptul* înseamnă, prin definiție, a aștepta ceea ce este izolat, înseamnă, din spirit pozitivist, a prefera accidentalul în locul esențialului, contingentul în locul necesarului, dezordinea în locul ordinii; înseamnă a împinge, din principiu, esențialul în viitor: „aceasta este pentru mai târziu, când vom fi reunit destule fapte". De fapt, psihologii nu-și dau seama că este la fel de imposibil să atingi esența îngrămădind elemente accidentale, cum imposibil este să ajungi la unitate adăugând la infinit cifre la dreapta numărului 0,99. Dacă scopul nu este decât să se acumuleze cunoștințe de detaliu, nu avem nimic de spus; numai că nu vedem ce interes ar prezenta aceste lucrări de colecționar. Dacă însă, în modestia lor, sunt animați de speranța, lăudabilă în sine, că, pe baza monografiilor lor, se va realiza mai târziu o sinteză antropologică, atunci psihologii sunt în deplină contradicție cu ei înșiși. Ni se va spune că aceasta este tocmai metoda și ambiția științelor naturii. Se impune să răspundem că științele naturii nu vizează să cunoască *lumea*, ci condițiile posibilității unor fenomene generale. De mult timp noțiunea de *lume* s-a pulverizat sub focul criticii metodologilor, tocmai pentru că nu se reușește aplicarea la aceasta a metodelor științelor pozitive și nici nu se poate spera că acestea vor duce într-o zi la descoperirea sensului acestei totalități sintetice pe care o numim *lume*. Or, *omul* este o ființă de același tip ca *lumea*, ba chiar este posibil, cum crede HEIDEGGER, ca noțiunile de lume și de

„realitate-umană" *(Dascin)* să fie inseparabile. Tocmai de aceea psihologia trebuie să se resemneze în a da greș în cercetarea realității-umane, dacă cumva această realitate-umană există.

Aplicate la un fenomen particular, la studiul emoțiilor, de exemplu, ce pot da principiile și metodele psihologului? În primul rând, cunoștințele despre emoție se vor adăuga *din afară* celorlalte cunoștințe despre ființa psihică. Emoția se va prezenta ca o noutate ireductibilă în raport cu fenomene cum sunt atenția, memoria, percepția etc. Într-adevăr, puteți examina aceste fenomene și noțiunea empirică pe care ne-o facem despre ele în lumina psihologiei, le puteți întoarce pe toate părțile oricât și nu veți descoperi nici cea mai mică legătură esențială cu emoția. Cu toate acestea, psihologul admite că omul are emoții, deoarece experiența îi arată lucrul acesta. Astfel, emoția este în primul rând și din principiu un *accident.* În tratatele de psihologie, ea constituie obiectul unui capitol între altele, așa cum este calciul în tratatele de chimie, după hidrogen sau sulf. Cât despre studierea condițiilor posibilității unei emoții, adică a cercetării faptului dacă însăși structura realității umane face posibile emoțiile și *cum* le face posibile, lucrul acesta i-ar părea psihologului o inutilitate și o absurditate: la ce bun să se cerceteze dacă emoția este posibilă, din moment ce ea *este* posibilă? Tot experienței i se va adresa psihologul pentru a stabili limitele fenomenelor emotive și pentru a le formula definiția. La drept vorbind, el ar putea lua aminte că deja are o *idee* despre emoție, pentru că după examinarea faptelor va trasa o linie de demarcație, între faptele care țin de emoție și cele care nu țin: cum ar putea experiența să-i furnizeze un principiu de demarcație, dacă el nu l-ar avea dinainte? Psihologul preferă însă să rămână la credința că faptele s-au grupat de la sine sub privirea sa. În prezent se pune problema *de a studia* aceste emoții, care au fost izolate.

În acest scop, se va conveni să realizăm situații generatoare de emoții[3] sau să ne adresăm unor subiecți deosebit de emotivi, pe care ni-i oferă patologia. În acest caz, ne vom da toată osteneala să determinăm factorii acestei stări complexe, vom face distincție între *reacțiile corporale*, pe care, de altfel, le vom putea stabili cu cea mai mare precizie, și *conduitele* și *starea de conștiință* propriu-zisă. Pornind de aici, vom putea formula legile și propune explicațiile noastre, cu alte cuvinte, vom încerca să legăm aceste trei tipuri de factori într-o ordine ireversibilă. Dacă, de exemplu, sunt partizanul teoriei intelectualiste, voi stabili o succesiune constantă și ireversibilă între starea intimă considerată ca antecedent și tulburările fiziologice luate drept consecvenți. Dacă, dimpotrivă, aș gândi ca partizanii teoriei periferice — „mama este tristă pentru că plânge" —, m-aș mulțumi, în fond, să inversez ordinea factorilor. În orice caz, ceea ce este sigur este că nu aș căuta explicația sau legile emoției în structurile generale și esențiale ale realității umane, ci, dimpotrivă, *în procesele emoției însăși*, în așa fel încât, chiar dacă ea este descrisă și explicată cum se cuvine, nu va fi niciodată decât un fapt printre altele, un fapt închis în sine, care nu va permite niciodată să se înțeleagă altceva decât înțelege el și nici să fie sesizată, prin prisma lui, realitatea esențială a omului.

Tocmai ca reacție împotriva insuficiențelor psihologiei și ale psihologismului s-a constituit, în urmă cu vreo treizeci de ani, o disciplină nouă, fenomenologia. Fondatorul acesteia, HUSSERL, a fost impresionat în primul rând de acest adevăr: că există incomensurabilitate între esențe și fapte și că acela care își începe ancheta cu faptele nu va izbuti niciodată să ajungă la esențe. Dacă cercetez faptele psihice care stau la baza atitudinii aritmetice a omului care numără și calculează, nu voi reuși niciodată să reconstitui esențele

aritmetice de unitate, de număr și de operații. Fără a renunța totuși la ideea de experiență (principiul fenomenologiei este acela de a merge „la lucrurile înseși", iar baza metodei sale este intuiția eidetică)[4], trebuie cel puțin să o mlădiem și să facem un loc experienței esențelor și valorilor; ba chiar trebuie să recunoaștem că numai esențele permit clasificarea și examinarea în profunzime a faptelor. Dacă nu am recurge în mod implicit la esența emoției, ne-ar fi imposibil să distingem, în masa de fapte psihice, grupul particular al faptelor care privesc emotivitatea. Fenomenologia va prescrie deci, dat fiind faptul că s-a și apelat în mod implicit la esența emoției, să se facă în mod explicit un recurs la aceasta și să se fixeze o dată pentru totdeauna, prin concepte, conținutul acestei esențe. Înțelegem îndeajuns că pentru fenomenologie ideea de om nu ar mai putea fi un concept empiric, produs al unor generalizări istorice, ci că, dimpotrivă, avem nevoie să utilizăm în mod tacit esența *„a priori"* de *„ființă umană"*, spre a da o bază cât de cât solidă generalizărilor psihologului. Pe deasupra, însă, psihologia, socotită știință a unor fapte umane, nu ar putea fi un început, pe motivul că faptele psihice pe care le întâlnim nu sunt niciodată fapte primare. Ele sunt, în structura lor esențială, reacții ale omului față de lume; ele presupun deci omul și lumea și nu-și pot căpăta sensul adevărat decât dacă am elucidat mai întâi aceste două noțiuni. Dacă vrem să întemeiem o psihologie, va trebui să urcăm mai sus decât psihicul, mai sus decât situația omului în lume, până la sursa omului, a lumii și a psihicului: conștiința transcendentală și constitutivă, la care accedem prin „reducția fenomenologică" sau „punerea lumii între paranteze"[5]. Tocmai această conștiință trebuie interogată, iar ceea ce dă preț răspunsurilor sale este tocmai faptul că este conștiința *mea*. Astfel, HUSSERL știe să tragă profit din această proximitate

absolută a conștiinței în raport cu ea însăși, proximitate de care psihologul nu a știut să profite. El trage profit cu bună-credință și cu o totală securitate, deoarece orice conștiință există în exacta măsură în care ea este conștientă că există. Dar și aici, ca și mai sus, el refuză să interogheze conștiința asupra *faptelor*, deoarece am regăsi pe plan transcendental dezordinea psihologiei. Ceea ce el va încerca să descrie și să fixeze prin concepte sunt tocmai esențele care prezidează la derularea câmpului transcendental. Vom avea deci, de exemplu, o fenomenologie a emoției care, după ce a „pus lumea între paranteze", va studia emoția ca fenomen transcendental pur, neadresându-se emoțiilor particulare, ci căutând să atingă și să elucideze esența transcendentală a emoției ca tip organizat de conștiință. Tot de la această proximitate absolută a anchetatorului cu obiectul cercetat va porni și un alt fenomenolog, HEIDEGGER. Ceea ce va deosebi orice cercetare cu privire la om de orice alte tipuri de cercetări riguroase este tocmai acel fapt privilegiat că realitatea umană este *noi-înșine:* „Existentul pe care trebuie să-l analizăm — scrie HEIDEGGER — este noi-înșine. Ființa acestui existent este ființa *mea*"[6]. Or, nu este indiferent că această realitate umană este *eu*, deoarece, tocmai pentru realitatea umană, a exista înseamnă întotdeauna a-ți *asuma* ființa, adică de a fi responsabil de ea și nu de a o primi din afară, cum face o piatră. Și cum „realitatea umană" este prin esență propria sa posibilitate, acest existent se poate „alege" el însuși în ființa sa, se poate depăși, după cum se poate „pierde"[7]. Această „asumare" de sine care caracterizează realitatea umană implică o comprehensiune a realității omenești prin ea însăși, oricât de obscură ar fi această comprehensiune. „În ființa acestui existent, acesta se raportează el însuși la ființa sa"[8]. Lucrul acesta se întâmplă pentru că, de fapt, comprehensiunea

nu este o calitate venită din afara realității omenești, ci este propriul ei mod de a exista. În consecință, realitatea umană care este *eu* își asumă propria-i ființă, înțelegând-o. Această comprehensiune este a mea. Sunt, așadar, o ființă care își înțelege mai mult sau mai puțin deslușit realitatea sa de om, ceea ce înseamnă că eu mă fac om înțelegându-mă ca atare. Pot deci să mă interoghez și, pe baza acestei interogări, să duc la bun sfârșit o analiză a „realității-umane" care să poată servi de fundament pentru o antropologie. Nici aici, firește, nu este vorba de introspecție, mai întâi pentru că introspecția nu întâlnește decât faptul, apoi pentru că înțelegerea de către mine a realității omenești este confuză și lipsită de autenticitate. Ea trebuie să fie explicitată și reabilitată. În orice caz, hermeneutica existenței va putea fonda o antropologie, iar această antropologie va servi drept bază oricărei psihologii. Ne găsim deci într-o situație inversă aceleia a psihologilor, deoarece *pornim* de la această totalitate sintetică numită om și stabilim esența omului *înainte* de a debuta în psihologie.

Oricum, fenomenologia este studiul fenomenelor și nu al faptelor. Iar prin fenomen trebuie înțeles „ceea ce se denunță de la sine" și a cărui realitate este tocmai aparența. „Această «denunțare de sine» nu este oarecare... Ființa existentului nu este ceva «îndărătul căruia» există încă ceva «care nu apare»."[9] De fapt, a *exista* pentru realitatea-umană înseamnă, după HEIDEGGER, a-ți asuma propria ființă într-un mod existențial de comprehensiune; *a exista* pentru conștiință este, după HUSSERL, *a-și apărea*. Fiindcă aparența este aici absolutul, tocmai aparența trebuie să o descriem și să o examinăm. Din acest punct de vedere, în orice atitudine umană — de exemplu, în emoție, pentru că despre ea va fi vorba numaidecât — HEIDEGGER crede că vom găsi întregul realității-umane, întrucât emoția este realitatea-umană

care se asumă pe ea însăși și se „dirijează — emoționată" către lume. HUSSERL, la rându-i, crede că o descriere fenomenologică a emoției va pune în lumină structurile esențiale ale conștiinței, deoarece o emoție este tocmai o conștiință. În mod reciproc, se va pune o problemă pe care psihologul nici măcar n-o bănuiește: se pot oare concepe conștiințe care să nu admită emoția în posibilitățile lor, ori trebuie să vedem în ea o structură indispensabilă a conștiinței? Drept urmare, fenomenologul va cerceta emoția *prin prisma conștiinței* sau *prin prisma omului*, căutând să afle nu numai ceea ce este ea, ci și ceea ce ne poate spune asupra unei ființe printre ale cărei caracteristici se numără și aceea de a fi capabil să fie emoționat; așadar, ce trebuie să fie o conștiință pentru ca emoția să fie posibilă, ba poate chiar să fie necesară?

Acum putem înțelege mefiența psihologului față de fenomenologie. Precauția inițială a psihologului constă de fapt în a considera starea psihică în așa fel încât să o văduvească de orice *semnificație*. Starea psihică este pentru dânsul un *fapt* și, ca atare, este întotdeauna accidental. Acest caracter accidental este chiar acela la care psihologul ține mai mult. Dacă îl întrebăm pe un savant: de ce corpurile se atrag potrivit legii lui NEWTON? — el va răspunde: habar n-am; pentru că așa stau lucrurile. Iar dacă îl întrebăm: ce *semnifică* această atracție? — va răspunde: nu semnifică nimic, ea este. La fel psihologul, dacă îl întrebăm despre emoție, el va răspunde cu toată semeția: „ea există; de ce? habar n-am, pur și simplu o constat. Nu știu să aibă vreo semnificație". Pentru fenomenolog, dimpotrivă, orice fapt uman este prin esență semnificativ. Dacă îi răpiți semnificația, îi răpiți natura sa de fapt uman. Sarcina unui fenomenolog, așadar, va fi să studieze semnificația emoției.

Ce înțeles trebuie să-i dăm semnificației?

A semnifica este a indica un alt lucru; a-l indica în așa fel încât, dezvoltând semnificația, să găsim tocmai semnificatul. Pentru psiholog emoția nu semnifică nimic, deoarece el o studiază ca pe un fapt, adică izolându-o de tot restul. Ea va fi, deci, de la origine nonsemnificantă; dar dacă, într-adevăr, orice fapt uman este semnificant, emoția așa cum o vede psihologul este, prin natura ei, nonpsihică, inumană. Dacă vrem să facem din emoție, în maniera fenomenologilor, un adevărat fenomen de conștiință, va trebui, dimpotrivă, să o considerăm de la început ca semnificantă. Aceasta înseamnă că vom afirma că ea *există* în măsura strictă în care semnifică ceva. Nu ne vom pierde deloc în studierea de fapte fiziologice tocmai pentru că, luate în ele însele și izolat, ele nu semnifică *aproape* nimic: ele există și asta e tot. Pe de altă parte, însă, dezvoltând semnificația conduitelor și a conștiinței emoționate, vom încerca să explicităm semnificatul. Acest semnificat știm de la bun început ce este: emoția semnifică, *în felul ei*, întregul conștiinței sau, dacă ne situăm pe planul existențial, întregul realității-umane. Ea nu este un accident, deoarece realitatea-umană nu este o sumă de fapte; ea exprimă, sub un aspect definit, totalitatea sintetică umană în integritatea sa. Iar prin aceasta nu trebuie să înțelegem că este *efectul* realității umane. Ea este realitatea-umană însăși care se realizează sub forma „emoției". De aici încolo este imposibil să mai considerăm emoția ca pe o dezordine psihofiziologică. Ea are esența sa, structurile sale particulare, legile sale de apariție, semnificația sa. Emoția nu ar putea veni *din afara* realității-umane. Dimpotrivă, omul este acela care își *asumă* emoția și, în consecință, emoția este o formă organizată a existenței umane.

Nu stă în intenția noastră să întreprindem aici un studiu fenomenologic al emoției. Acest studiu, dacă ar trebui

să-l schițăm, s-ar extinde asupra afectivității ca mod existențial al realității umane, pe când ambițiile noastre sunt mai limitate. Am vrea să încercăm să vedem, pe baza unui caz precis și concret, acela al emoției, dacă psihologia pură poate extrage o metodă și învățăminte din fenomenologie. Suntem de acord cu faptul că psihologia nu pune omul sub semnul întrebării și nici lumea între paranteze. Ea privește omul în lume, așa cum se prezintă el într-o multitudine de situații: la cafenea, în familie, la război. În mod general, ceea ce interesează este *omul într-o situație dată*. Ca atare, psihologia este, după cum am văzut, subordonată fenomenologiei, întrucât un studiu cu adevărat pozitiv al omului în situație ar trebui să elucideze mai întâi noțiunile de om, lume, a-exista-în-lume, situație. Dar, la urma urmei, fenomenologia abia s-a născut și toate aceste noțiuni sunt foarte departe de elucidarea lor definitivă. Trebuie să aștepte psihologia până când fenomenologia ar ajunge la maturitate? Nu credem. Dar dacă ea nu așteaptă constituirea definitivă a unei antropologii, nu trebuie să piardă din vedere că această antropologie este realizabilă și că, dacă într-o zi va fi realizată, toate disciplinele psihologice vor trebui să se adape de la sursa aceasta. Pentru moment, psihologia nu trebuie să urmărească atât recoltarea de fapte cât să examineze *fenomenele*, adică tocmai evenimentele psihice în măsura în care ele sunt semnificații și nu în aceea în care sunt fapte pure. Va recunoaște, de exemplu, că emoția *nu există* în calitate de fenomen corporal, deoarece corpul nu poate fi emoționat, cu excepția cazului în care putem conferi un sens propriilor sale manifestări. Ea va căuta numaidecât un dincolo față de tulburările vasculare sau respiratorii, acel dincolo fiind *sensul* bucuriei sau al tristeții. Cum, însă, acest sens nu este o calitate aplicată din afară bucuriei sau tristeții, cum sensul nu există decât în măsura în

care își apare, adică în măsura în care este „asumat" de realitatea-umană, psihologia va examina conștiința, întrucât bucuria nu este bucurie decât în măsura în care își apare ca atare. Și tocmai pentru că nu caută faptele, ci semnificațiile, psihologia va abandona metoda introspecției inductive sau observația empirică externă, spre a căuta doar să sesizeze și să fixeze esența fenomenelor. Deci și ea se va da drept o știință eidetică. Numai că, penetrând fenomenul psihic, nu va viza *semnificatul* ca atare, adică totalitatea umană, nedispunând de suficiente mijloace pentru o asemenea cercetare. O va interesa doar fenomenul *în calitatea lui de semnificant*. În mod similar, pot încerca să sesizez esența „proletariatului" prin prisma termenului „proletariat". Voi face, în acest caz, sociologie. Dar lingvistul studiază cuvântul „proletariat" *în măsura în care acesta semnifică proletariat* și se va neliniști în fața vicisitudinilor cuvântului în calitate de purtător de semnificație. O astfel de știință este perfect posibilă.

Ce îi lipsește pentru a fi reală? Faptul că nu și-a demonstrat capacitățile. Am arătat că dacă realitatea-umană îi apare psihologului ca o colecție de date heteroclite este pentru că psihologul s-a situat cu voia sa pe terenul de unde realitatea trebuie să-i apară în felul acesta. Dar lucrul acesta nu implică în mod necesar că realitatea-umană ar fi altceva decât o colecție. Ceea ce am demonstrat este numai că ea nu-i *poate* apărea altfel psihologului. Rămâne de știut dacă psihologia suportă în fondul ei o anchetă fenomenologică, adică dacă emoția, de exemplu, este cu adevărat un fenomen semnificant. Pentru a cunoaște adevărul, nu există decât un mijloc, acela pe care îl preconizează fenomenologul: „să mergem la lucrurile înseși". Paginile care urmează trebuie considerate ca o *experiență* de psihologie fenomenologică. Vom încerca să ne situăm pe terenul semnificației și să tratăm emoția ca *fenomen*.

NOTE

[1] Este anul în care Sartre aproxima că lucrarea sa s-ar fi putut găsi în mâna cititorilor. În realitate, opusculul său a apărut în librării mai devreme, în 1938, lansat de aceeași editură, Hermann. (Nota trad.)

[2] *„renvoyé à l'infini"*, în textul original. (Nota trad.)

[3] *„des situations émouvantes"*, în textul original. (Nota trad.)

[4] Intuiție intelectuală care are în vedere degajarea esenței lucrului sau fenomenului. În fenomenologia lui Husserl este vorba de o „reducere" la esență prin varierea la nesfârșit a conținutului unei reprezentări. Variind astfel, de exemplu, formele unui triunghi, proporțiile laturilor sale, se ajunge la reliefarea „esenței" triunghiului în general, a *ideii* de triunghi, independent de orice particularități pe care le-ar putea îmbrăca fiecare caz individual (a se vedea și Didier Julia, *Dicționar de filosofie*, traducere, avanprefață și completări privind filosofia românească de dr. Leonard Gavriliu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 91). (Nota trad.)

[5] Metodă proprie fenomenologiei husserliene, prin care se suspendă orice judecată de realitate și se ajunge la încheierea că realitatea obiectului este totuna cu actul „intențional" de conștiință care îl „constituie". Cu alte cuvinte, prin această metodă se ia cunoștință de faptul că sensul lucrurilor este rezultatul activității spiritului. (A se vedea Didier Julia, *op. cit.*, p. 289); același dicționar consemnează faptul că, în *Schiță a unei teorii a emoțiilor*, „Sartre a practicat această reducție pentru a degaja, din descrierea variată la infinit a emoțiilor individuale, *esența* sau *natura universală* a fenomenului și a emoției în calitate de conduită umană în general, susceptibilă de a fi redusă la «refuzul unei situații»" — p. 288). (Nota trad.)

[6] *Sein und Zeit*, p. 41.

[7] *Ibidem*, p. 41.

[8] *Ibidem*, p. 43.

[9] *Ibidem*, pp. 35–36.

SCHIȚĂ A UNEI TEORII A EMOȚIILOR

I. TEORIILE CLASICE

Sunt cunoscute toate criticile pe care le-a suscitat teoria periferică a emoțiilor. Cum să explici, cu ajutorul ei, emoțiile delicate sau bucuria pasivă? Cum să admiți că reacții organice banale ar putea da seama de stări psihice calificate? Cum s-ar putea ca modificări cantitative și deci continue ale funcțiilor vegetative să corespundă unei serii calitative de stări ireductibile una la alta? Modificările fiziologice care corespund furiei, de exemplu, nu diferă decât prin intensitate de cele care corespund bucuriei (ritm respirator ceva mai accelerat, ușoară creștere a tonusului muscular, creșterea schimburilor biochimice, a tensiunii arteriale etc.); cu toate acestea, furia nu este o bucurie mai intensă, ea este altceva, cel puțin în calitatea în care ea se prezintă conștiinței. Nu ar servi la nimic să sesizăm în bucurie o excitație care predispune la furie, exemplificând cu acei idioți care trec continuu (de exemplu, balansându-se pe o bancă și accelerându-și balansarea) de la bucurie la furie. Idiotul furios nu trăiește o „ultrabucurie"[1]. Chiar dacă el *a trecut* de la bucurie la furie (și nimic nu ne permite să afirmăm că între timp nu au intervenit o mulțime de evenimente psihice), furia nu este reductibilă la bucurie.

Mi se pare că fondul comun al tuturor acestor obiecții s-ar putea rezuma în felul următor: W. JAMES distinge în emoție două grupe de fenomene: un grup de fenomene fiziologice și un grup de fenomene psihologice, pe care îl vom numi, mai târziu, *stare* de conștiință; esențialul tezei sale este că starea de conștiință zisă „bucurie", „furie" etc. nu este nimic altceva decât conștiința *acelor* manifestări fiziologice, proiecția lor în conștiință, dacă vrem să-i spunem așa. Or, toți criticii teoriei lui JAMES, examinând succesiv „starea" de conștiință „emoție" și manifestările fiziologice concomitente, nu *recunosc* în aceasta proiecția, umbra acelor manifestări. Ei găsesc aici *mai mult* și — fie că sunt sau nu conștienți de lucrul acesta — *altceva.*

Mai mult: în zadar s-ar împinge până la extrem, în imaginație, tulburările corporale, nu s-ar reuși să se înțeleagă de ce conștiința corespondentă ar fi conștiință *îngrozită.* Groaza este o stare extrem de penibilă, ba chiar insuportabilă, și este de neconceput ca o stare corporală sesizată pentru ea însăși și în ea însăși să-i apară conștiinței cu acest caracter atroce.

Altceva: într-adevăr, chiar dacă obiectiv percepută, emoția se prezintă ca o dezordine fiziologică, în calitate de fapt de conștiință, ea nu este nicidecum dezordine sau haos, ci are un sens, semnifică ceva. Prin aceasta nu înțelegem numai că ea se prezintă ca o calitate pură, ci că se dă drept o anumită relație a psihicului nostru cu lumea; iar această relație — sau mai degrabă faptul că luăm act în mod conștient de ea — nu este o legătură haotică între Eu și univers; este o structură organizată și descriptibilă.

Nu văd cum s-ar putea ca sensibilitatea cortico-talamică, recent inventată de criticii teoriei lui JAMES, să permită o soluție satisfăcătoare a problemei. În primul rând,

teoria periferică a lui JAMES are un mare avantaj: ea nu ține seama decât de tulburările fiziologice direct sau indirect decelabile. Teoria sensibilității cerebrale face apel la o tulburare corticală de neverificat. SHERINGTON a făcut experiențe pe câini și putem lăuda, desigur, dexteritatea sa de operator. Dar aceste experiențe, luate în ele însele, nu dovedesc *absolut* nimic. Din faptul că un *cap de câine* practic izolat de corp încă mai dă semne de emoție nu cred că avem dreptul să tragem concluzia că acel *câine* trăiește o emoție completă. În afară de aceasta, chiar dacă presupunem că existența unei sensibilități corticotalamice a fost stabilită, ar trebui pusă din nou întrebarea prealabilă: poate o tulburare fiziologică, *oricare ar fi ea*, să dea seama de caracterul *organizat* al emoției?

Este ceea ce JANET a înțeles foarte bine, dar a exprimat nu prea fericit atunci când a spus că JAMES, în descrierea făcută emoției, a pierdut psihicul. Situându-se pe un teren exclusiv obiectiv, JANET nu face decât să înregistreze manifestările exterioare ale emoției. Dar, chiar dacă nu ia în considerare decât fenomenele organice care pot fi decelate și descrise din exterior, el socoate că aceste fenomene sunt de îndată susceptibile de a fi clasificate în două categorii: fenomenele psihice sau conduitele și fenomenele psihologice. O teorie a emoției care ar vrea să restituie psihicului partea sa preponderentă ar trebui să facă din emoție o conduită. Dar JANET, ca și JAMES, orice s-ar întâmpla, este sensibil la aparența de dezordine pe care o prezintă orice emoție. El face deci din emoție o conduită mai puțin bine adaptată sau, dacă preferăm, o conduită de dezadaptare, o conduită de eșec. Atunci când sarcina este prea grea și nu putem avea conduita superioară care s-ar adapta la situație, energia psihică se cheltuiește pe o altă cale: avem o conduită

inferioară, care necesită o tensiune psihologică mai mică. Iată, de exemplu, o fată al cărei tată spune că simte dureri în braț și că se teme că ar putea paraliza. Ea se rostogolește la pământ, pradă unei violente emoții, emoție care revine câteva zile mai târziu cu aceeași violență și o constrânge ca în cele din urmă să ceară ajutorul medicilor. În cursul tratamentului, ea mărturisește că ideea de a fi nevoită să-și îngrijească tatăl și să ducă o viață austeră de infirmieră i s-a părut deodată insuportabilă. Emoția reprezintă deci în acest caz o conduită de eșec, este substituirea „conduitei-de-infirmieră-care-nu-poate-fi-asumată". La fel, în lucrarea sa *l'Obsession et la Psychasthénie*[2], JANET citează cazul mai multor bolnavi care, veniți la el pentru a se confesa, nu reușesc să ajungă la capătul confesiunii și sfârșesc prin a izbucni în hohote de plâns, ba chiar uneori sunt apucați de crize de nervi. Și aici conduita de adoptat este prea dificilă. Plânsetele, criza de nervi reprezintă o conduită de eșec care se substituie celei dintâi, prin derivație. Nu este locul să insistăm; exemplele abundă. Cine nu-și amintește să fi schimbat zeflemeli cu un camarad, să fi rămas calm atâta timp cât partida părea egală și să se fi iritat exact în momentul în care n-a mai găsit nimic de răspuns? Așadar, JANET se poate lăuda că a reintegrat psihicul în emoție: conștiința pe care o avem despre emoție — conștiință care, de altfel, nu este aici decât un fenomen secundar[3] — nu mai este simplul corelativ al tulburărilor fiziologice: este conștiința unui eșec și a unei conduite de eșec. Teoria pare seducătoare: ea este o teză curat *psihologică* și rămâne de o simplitate cu totul mecanicistă. Fenomenul de derivare nu este nimic mai mult decât o schimbare de cale pentru energia nervoasă eliberată.

Și, totuși, câte obscurități în aceste câteva noțiuni, atât de clare în aparență. Examinând mai îndeaproape lucrurile,

observăm că JANET nu reușește să-l depășească pe JAMES decât uzând în mod implicit de o finalitate pe care teoria sa o respinge în mod explicit. Ce este, de fapt, o conduită de eșec? Trebuie să înțelegem prin aceasta doar substitutul automatic al unei conduite superioare pe care nu o putem adopta? În cazul acesta energia nervoasă s-ar descărca la întâmplare și potrivit legii efortului minim. Dar atunci ansamblul reacțiilor emoționale ar fi mai puțin o conduită de eșec cât o absență de conduită. Am avea în acest caz o reacție organică difuză, o dezordine, în locul unei reacții adaptate. Oare nu tocmai asta spune JAMES? Emoția, pentru el, nu intervine chiar în momentul unei dezadaptări bruște și nu constă ea esențialmente în ansamblul dezordinilor pe care această dezadaptare le aduce în organism? Fără îndoială că JANET pune, mai mult decât JAMES, accentul pe *eșec*. Dar ce trebuie să înțelegem prin aceasta? Dacă examinăm în mod obiectiv individul ca pe un sistem de conduite și dacă derivarea se face în mod automat, eșecul nu este nimic, el nu există, avem de-a face pur și simplu cu înlocuirea unei conduite cu un ansamblu difuz de manifestări organice. Pentru ca emoția să aibă semnificația psihică de eșec, trebuie să intervină conștiința și să-i confere această semnificație, trebuie ca ea să rețină ca pe ceva posibil conduita superioară și să sesizeze emoția tocmai ca pe un eșec *în raport* cu acea conduită superioară. Dar aceasta ar fi să i se dea conștiinței un rol constitutiv, ceea ce JANET nu vrea cu nici un preț. Dacă am vrea să-i păstrăm un sens teoriei lui JANET, am fi în mod logic obligați să adoptăm poziția domnului WALLON. Într-un articol din *Revue des Cours et Conférences*, domnul WALLON propune următoarea interpretare: la copil ar exista un circuit nervos primitiv; totalitatea reacțiilor unui nou-născut la gâdilare, la durere etc.

ar fi întotdeauna comandate de acest circuit (frisoane, contracții musculare difuze, accelerații ale ritmului cardiac etc.) și ar constitui, în consecință, o primă adaptare organică, adaptare moștenită, firește. Mai târziu noi am învăța conduite și am realiza montaje noi, adică circuite noi. Dar atunci când, într-o situație nouă și dificilă nu reușim să găsim conduita adaptată convenabilă, ar avea loc o întoarcere la circuitul nervos primitiv[4]. Vedem că această teorie reprezintă transpunerea concepției lui JANET pe planul behaviorismului pur, deoarece, în definitiv, reacțiile emoționale sunt prezentate nu ca o curată dezordine, ci ca o minimă adaptare: prim sistem organizat de reflexe defensive, circuitul nervos al copilului este dezadaptat în raport cu trebuințele adultului, dar în el însuși este o organizare funcțională, analoagă, de exemplu, reflexului respirator. Pe de altă parte, însă, vedem că această teză nu se deosebește de aceea a lui JAMES decât prin supoziția unei unități organice care ar lega toate manifestările emoționale. Se înțelege de la sine că JAMES ar fi acceptat fără discuție existența unui asemenea circuit, dacă ea ar fi fost dovedită. Ar fi considerat că această modificare adusă propriei sale teorii este de mică importanță, dat fiind faptul că este de ordin strict fiziologic. Așadar JANET, dacă rămânem la aceiași termeni ai tezei sale, este mult mai aproape de JAMES decât o crede, eșuând în tentativa sa de a reintroduce „psihicul" în emoție; el nu a explicat nici de ce există conduite de eșec *diverse*; de ce pot eu să reacționez la o agresiune neașteptată prin frică *sau* prin furie. Exemplele pe care el le citează, de altfel, se reduc aproape toate la bulversări emoționale prea puțin diferențiate (hohote de plâns, crize de nervi etc.), mult mai apropiate de șocul emoțional propriu-zis decât de emoția calificată.

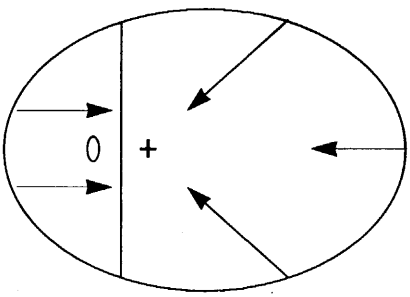
Dar se pare că există la JANET o teorie subiacentă a emoției — și, de altfel, a conduitelor în general — care ar reintroduce finalitatea în mod tacit. În expunerile sale generale asupra psihasteniei sau afectivității, el insistă, cum am spus, asupra caracterului automatic al derivației. Dar în multe dintre descrierile sale el lasă să se înțeleagă că bolnavul plonjează în conduita inferioară *pentru a nu* adopta conduita superioară. Aici bolnavul însuși este acela care își proclamă eșecul, chiar înainte de a fi pornit lupta, iar conduita emoțională vine să *marcheze* imposibilitatea de a adopta conduita adaptată. Să reluăm exemplul citat mai sus; o bolnavă vine la JANET, vrând să-i dezvăluie secretul tulburărilor ei și să-i descrie de-a fir-a-păr obsesiile care o torturează. Dar nu o poate face: este o conduită socială prea dificilă pentru dânsa. *Atunci* izbucnește în plâns. Dar plânge ea oare *pentru că* nu poate spune nimic? Sunt hohotele de plâns eforturi zadarnice de a acționa, o zdruncinare difuză care ar reprezenta descompunerea unei conduite prea dificile? Sau ea plânge și suspină tocmai *pentru a nu spune nimic?* Deosebirea dintre aceste două interpretări pare neînsemnată la o primă privire: în ambele ipoteze există o conduită imposibil de adoptat, după cum există și substituirea conduitei prin manifestări difuze. JANET, însă, trece cu ușurință de la una la alta: de aici ambiguitatea teoriei sale. Dar, în realitate, o prăpastie desparte cele două interpretări. De fapt, cea dintâi este pur mecanicistă și — după cum am văzut —destul de apropiată, în fond, de vederile lui JAMES. A doua, dimpotrivă, aduce cu adevărat ceva nou și numai ea merită pe drept titlul de teorie psihologică a emoțiilor, fiind singura care face din emoție o conduită. Într-adevăr, dacă reintroducem aici finalitatea, putem concepe că o conduită emoțională nu este nicidecum

o tulburare: este un sistem organizat de mijloace care vizează un scop. Iar acest sistem este *chemat* să mascheze, să înlocuiască, să respingă o conduită pe care nu putem sau nu vrem să o adoptăm. În același timp, explicația diversității emoțiilor devine lesnicioasă: oricare din ele reprezintă un mijloc diferit de a eluda o dificultate, o portiță de scăpare, un subterfugiu, o trișare specială.

Dar JANET ne-a oferit ce i-a stat în putință: el este prea nesigur, oscilând între un finalism spontan și un mecanicism de principiu. Nu lui îi vom cere să expună acea teorie pură a emoției-conduită. O găsim schițată la unii discipoli ai lui KÖHLER, îndeosebi la LEWIN[5] și DEMBO[6]. Iată ce scrie în această privință P. GUILLAUME, în a sa *Psihologie a formei*[7]:

„Să luăm exemplul cel mai simplu: i se propune unui subiect să atingă un obiect așezat pe un scaun, dar fără a pune piciorul în afara unui cerc trasat pe sol; distanțele sunt calculate în așa fel încât obiectul să fie foarte greu sau imposibil de atins direct, problema putând fi însă rezolvată prin mijloace indirecte... Aici forța orientată spre obiect capătă un sens clar și concret. Pe de altă parte, există în aceste probleme un obstacol în calea executării directe a actului; obstacolul poate fi material sau moral; este, de exemplu, o regulă pe care ne-am angajat să o respectăm. Astfel, în exemplul nostru, cercul care nu trebuie depășit constituie, în percepția subiectului, o barieră de unde emană o forță dirijată în sens contrar primei forțe. Conflictul dintre cele două forțe generează în câmpul fenomenului o tensiune... De îndată ce soluția este găsită, actul reușit ar pune capăt acestei tensiuni... Există o întreagă psihologie a actului înlocuirii sau substituirii, a *Erzatz*-ului[8] la care școala lui LEWIN a adus o contribuție demnă de interes. Forma sa este foarte variabilă:

semirezultatele atinse pot contribui să o fixeze. Uneori subiectul își facilitează actul eliberându-se de unele dintre condițiile de cantitate impuse, de calitățile de viteză, de durată, ba chiar și modificând natura sarcinii sale; în alte cazuri, este vorba de acte ireale, simbolice; se face un gest evident zadarnic în direcția actului; actul este descris în loc de a fi efectuat, se imaginează procedee himerice, fictive (dacă aș avea... ar trebui...), în afara condițiilor reale sau impuse, care ar permite realizarea actului. Dacă actele de substituție sunt imposibile sau dacă nu aduc suficientă rezoluție, tensiunea persistentă se manifestă prin tendința de a renunța la probă, de a evada din câmp sau de a se replia într-o atitudine pasivă. Am spus, de fapt, că subiectul este supus atracției pozitive a scopului și acțiunii repulsive, negative a barierei; pe deasupra, faptul de a fi acceptat supunerea la probă a conferit tuturor celorlalte obiecte din câmp o valoare negativă, în sensul că toate diversiunile străine sarcinii sunt *ipso facto* imposibile. Subiectul este deci într-un fel închis într-o incintă zăvorâtă din toate părțile: o singură ieșire pozitivă există, dar ea este închisă de bariera specifică. Această situație corespunde cu diagrama de mai jos:



Evadarea nu este decât o soluție brutală, deoarece trebuie sfărâmată bariera generală și acceptată o diminuare a Eului. Închiderea în sine, *închistarea* care ridică între câmpul ostil și Eu o barieră de protecție este o altă soluție, la fel de mediocră./ Continuarea probei în aceste condiții poate duce la tulburări emoționale, la alte forme, încă și mai primitive, de eliberare de tensiuni. Accesele de furie, uneori foarte violente, care survin la unele persoane sunt bine studiate în lucrarea lui T. DEMBO. Situația suferă o simplificare structurală. Există în furie și, fără îndoială, în toate emoțiile, o slăbire a barierelor care separă păturile profunde de cele superficiale ale Eului și care în mod normal asigură controlul actelor de către personalitatea profundă și dominarea de sine; o slăbire a barierelor dintre real și ireal. Dimpotrivă, prin faptul că acțiunea este blocată, tensiunile dintre exterior și interior continuă să capete proporții: caracterul negativ se extinde în mod uniform la toate obiectele din câmp, care își pierd valoarea proprie... Direcția privilegiată a scopului dispărând, structura diferențiată pe care problema o impunea câmpului este distrusă... Faptele particulare, îndeosebi reacțiile fiziologice variate care au fost descrise, atribuindu-li-se o semnificație particulară, nu sunt inteligibile decât pornind de la această concepție de ansamblu a topologiei emoției..."

Iată-ne ajunși, la capătul acestui lung citat, la o concepție funcțională privind furia. Desigur, furia nu este un instinct, nici o deprindere, nici un calcul rațional. Ea este o soluție subită pentru un conflict, un mod de a tăia nodul gordian. Și, desigur, regăsim distincția făcută de JANET între conduitele superioare și conduitele inferioare sau derivate. Numai că această distincție capătă aici sensul ei deplin: noi suntem cei care ne punem în stare de totală inferioritate, deoarece la acest nivel foarte scăzut exigențele noastre sunt

mai mici și ne satisfacem cu mai puțină osteneală. Neputând găsi, în stare de mare tensiune, soluția rafinată și exactă a unei probleme, acționăm asupra noastră înșine, ne înjosim și ne transformăm într-o ființă pentru care soluții grosiere și mai puțin adaptate sunt satisfăcătoare (de exemplu, ruperea foii cu enunțul unei probleme). În consecință, furia apare aici ca o evadare: subiectul furios seamănă cu omul care, incapabil să desfacă nodurile funiilor cu care este legat, se zvârcolește în fel și chip în ele. Dar conduita „furie", mai puțin bine adaptată la problemă decât conduita superioară — imposibilă — care ar rezolva-o, este totuși perfect adaptată la trebuința de a rupe tensiunea, de a scutura acea mantie de plumb care ne apasă pe umeri. Am putea înțelege acum exemplele pe care le-am citat mai sus; psihastenica lui JANET vrea să-i facă acestuia o confesiune, dar sarcina este prea dificilă. Iat-o deci într-o lume strâmtă și amenințătoare, care așteaptă de la dânsa un act anumit și care în același timp îl respinge. JANET însuși semnifică, prin atitudinea sa, faptul că așteaptă și că este gata să asculte confesiunea. În același timp, însă, prin prestigiul său, prin personalitatea sa etc., el respinge acea confesiune. Se impune o scăpare din această tensiune de nesuportat, iar bolnava nu o poate face decât exagerându-și slăbiciunea, tulburarea, deturnând atenția de la actul pe care îl are de făcut la ea însăși („cât de nenorocită sunt!"), transformându-l, prin însăși atitudinea ei, pe JANET din judecător în consolator, exteriorizând și dramatizând chiar imposibilitatea ei de a vorbi, comutând necesitatea precisă de a da cutare sau cutare informație într-o presiune puternică și nediferențiată pe care lumea o exercită asupra ei. Atunci apar hohotele de plâns și criza de nervi. De asemenea, acum este lesne de înțeles accesul de furie care mă apucă atunci când nu mai am ce-i răspunde unuia care mă ia în derâdere. Furia nu are în acest

caz exact același rol ca în exemplul lui DEMBO. Aici este vorba de a transpune discuția pe un alt plan: dacă nu am putut fi spiritual, să fiu de temut, să intimidez. În același timp, fac uz de mijloace derivate *(Ersätze)* pentru a-mi învinge adversarul: injurii, amenințări care „*echivalează*" cu vorba de duh pe care nu am putut-o găsi, așa încât, prin transformarea bruscă pe care mi-o impun, devin mai puțin exigent în ceea ce privește alegerea mijloacelor.

Cu toate acestea, la punctul la care am ajuns, nu am putea fi satisfăcuți. Teoria emoției-conduită este perfectă, însă în puritatea și chiar în perfecțiunea ei îi putem vedea insuficiența. Rolul funcțional al emoției este de netăgăduit în toate exemplele pe care le-am citat. Dar el este, ca atare, și necomprehensibil. Înțeleg că pentru DEMBO și pentru psihologii formei trecerea de la starea de cercetare la starea de furie se explică prin ruperea unei forme și reconstituirea unei alte forme. Și înțeleg, la nevoie, ruperea formei „problemă fără soluție"; dar cum să înțeleg apariția celeilalte forme? Este de crezut că ea se prezintă clar ca substitut al primei forme. Noua formă nu există decât în raport cu prima. Avem deci de-a face cu un singur proces: transformarea formei. Dar nu pot înțelege această transformare fără a presupune mai întâi conștiința. Numai ea, prin activitatea sa sintetică, poate rupe și reconstitui fără încetare formele. Pe deasupra, am văzut că orice descriere a furiei făcută de GUILLAUME, după DEMBO, ne-o arată pe aceasta ca urmărind să transforme aspectul lumii. Este vorba „de a slăbi barierele dintre real și ireal", de a „distruge structura diferențiată pe care problema o impune câmpului". Minunat, dar, de îndată ce este vorba de a stabili un raport al lumii cu Eul, nu ne putem mulțumi cu o psihologie a formei. Trebuie neapărat să recurgem la conștiință. Și oare nu la ea a recurs în cele din

urmă GUILLAUME, spunând că furiosul „slăbește barierele care separă păturile profunde de cele superficiale ale Eului"?

Așadar, teoria fiziologică a lui JAMES ne-a condus, prin insuficiențele sale, la teoria conduitelor a lui JANET, aceasta ne-a condus la teoria funcțională a emoției-formă, iar aceasta ne trimite, în final, la conștiință. Prin aceasta ar fi trebuit să începem și se cuvine acum să formulăm adevărata problemă.

NOTE

[1] *„ultra joyeux"*, în textul original. (Nota trad.)

[2] Lucrarea lui Pierre Janet se intitulează *Les obsessions et la psychasthénie* și are două volume. (Nota trad.).

[3] Dar nu un epifenomen: conștiința este conduita conduitelor.

[4] A se vedea în această privință și Henri Wallon, *l'Evolution psychologique de l'enfant*, Librairie Armand Colin, Paris, 1967, pp. 129–139. (Nota trad.)

[5] LEWIN, *Vorsatz, Wille und Bedürfnis*, în „Psy. Forschung", VII, 1926.

[6] DEMBO, *Das Aerger als dynamisches Problem*, în „Psy. Forschung", 1931, pp. 1–144.

[7] Bib. de Philosophie scientifique, pp. 138–142.

[8] În limba germană, în textul original = compensație, piesă de schimb, surogat, înlocuitor. (Nota trad.)

ANDRIEȘ C. LUCIAN
Nr 2582
Biblioteca Personală

II. TEORIA PSIHANALITICĂ

Nu putem înțelege emoția decât dacă în ea căutăm o *semnificație*. Această semnificație este, prin natura sa, de ordin funcțional. Suntem deci obligați să vorbim de o finalitate a emoției. Această finalitate o sesizăm într-un mod foarte concret, prin examenul obiectiv al conduitei emoționale. Nu este nicidecum vorba de o teorie, mai mult sau mai puțin obscură, a emoției-instinct, care s-ar baza pe principii *a priori* sau pe postulate. Simpla examinare a faptelor ne conduce la o intuiție empirică a semnificației finaliste a emoției. Dacă încercăm, pe de altă parte, să fixăm într-o intuiție plenară esența emoției ca fapt al interpsihologiei, sesizăm această finalitate ca fiind inerentă structurii sale. Toți psihologii care au reflectat la teoria periferică a lui JAMES au avut, mai mult sau mai puțin, cunoștință de această semnificație finalistă: ea este aceea pe care, de exemplu, JANET, o decorează cu numele de „psihic" și pe care psihologi și fiziologi ca SHERRINGTON și CANNON încearcă să o reintroducă în descrierea faptelor emoționale prin prisma ipotezei lor cu privire la o sensibilitate cerebrală, și tot pe ea o regăsim la WALLON sau, mai recent, la psihologii Formei.

Această finalitate presupune o organizare sintetică a conduitelor, care nu poate fi decât inconștientul psihanaliștilor sau conștiința. Or, la nevoie, ar fi destul de ușor să se facă o teorie psihanalitică a emoției-finalitate. S-ar putea fără prea mare osteneală structura furia sau teama ca mijloace utilizate de tendințele inconștiente spre a se satisface în mod simbolic, spre a rupe o stare de tensiune insuportabilă. În felul acesta s-ar da seama de acel caracter esențial al emoției: de faptul că ea este *suferită*, că ne surprinde, că se dezvoltă după legile sale proprii și fără ca spontaneitatea noastră conștientă să-i poată modifica cursul într-un mod cât de cât apreciabil. Această disociere a caracterului organizat al emoției — care ar reveni inconștientului — de caracterul ei ineluctabil, care nu ar apărea ca atare decât pentru conștiința subiectului, ar aduce aproape același serviciu pe planul psihologiei empirice ca, pe plan metafizic, distincția făcută de KANT între caracterul empiric și caracterul noumenal.

Fapt este că psihologia psihanalitică a fost în mod cert prima care a pus accentul pe semnificația faptelor psihice, adică prima care a insistat asupra faptului că orice stare de conștiință semnifică altceva decât ea însăși. De exemplu, acel furt stângaci operat de un obsedat sexual nu este pur și simplu „furt stângaci". El ne trimite la altceva decât el însuși, din moment ce, de acord cu psihanaliștii, îl considerăm un fenomen de autopunițiune. El trimite în acest caz la complexul primar, pe care bolnavul încearcă să-l justifice, pedepsindu-se.

Credem că o teorie psihanalitică a emoției se arată posibilă. Nu cumva și există? O femeie are fobia frunzelor de laur. Cum vede lauri, leșină. Psihanalistul descoperă în copilăria ei un penibil incident sexual legat de un tufiș de lauri. Ce ar fi deci aici emoția? Un fenomen de refuz, de cenzură. Nu de refuzare *a laurului*. Un refuz de a retrăi amintirea legată

de tufișul de lauri. Emoția este aici o fugă din fața dezvăluirii de făcut, cum somnul este uneori o fugă din fața unei decizii de luat, cum boala unor fete este, pentru STECKEL, o fugă din fața căsătoriei. Firește, emoția nu va fi întotdeauna evadare. Deja la psihanaliști putem întrevedea o interpretare a furiei ca satisfacere simbolică a unor tendințe sexuale. Desigur, nici una dintre aceste interpretări nu este de respins. Că furia ar putea *semnifica* sadismul, lucrul este în afară de orice îndoială. Că leșinul din frica pasivă poate să semnifice fuga, căutarea unui refugiu, este lucru sigur și vom încerca să-i arătăm rațiunea de a fi. Ceea ce stă aici însă sub semnul întrebării este însuși principiul explicațiilor psihanalitice. Acest principiu am vrea să-l examinăm aici.

Interpretarea psihanalitică concepe fenomenul conștient ca pe o realizare simbolică a unei dorințe refulate de cenzură. De notat este că pentru conștiință acea dorință *nu este implicată în realizarea ei simbolică.* În măsura în care există prin și în conștiința noastră, ea este doar ceea ce se prezintă: emoție, dorință de somn, fobie de lauri etc. Dacă lucrurile ar sta altfel și dacă am avea conștiința *fie și chiar implicită* a dorinței noastre adevărate, am fi *de rea-credință*, și nu așa înțelege psihanalistul lucrurile. Rezultă că semnificația comportamentului nostru conștient este în întregime exterioară acestui comportament însuși sau, dacă preferăm, *semnificatul* este în întregime tăiat de *semnificant.* Acest comportament al subiectului este în el însuși ceea ce este (dacă numim „în el însuși" ceea ce este *pentru sine)*, dar este posibil să-l descifrăm prin tehnici adecvate, așa cum descifrăm un limbaj scris. Într-un cuvânt, faptul conștient este în raport cu semnificatul cum este un lucru, *efect* al unui anumit eveniment, în raport cu acel eveniment: de exemplu, așa cum

rămășițele unui foc aprins în munți sunt în raport cu ființele omenești care au aprins acel foc. Prezențele umane nu sunt *conținute* în cenușa care a rămas. Ele sunt legate de aceasta printr-un raport de cauzalitate: raportul este *extern*, rămășițele focului sunt *pasive* în raport cu această relație cauzală, ca orice efect în raport cu cauza sa. O conștiință care nu ar fi dobândit cunoștințele tehnice necesare nu ar putea sesiza aceste rămășițe ca *semne*. În același timp, aceste rămășițe sunt ceea ce sunt, adică există în sine, în afară de orice interpretare semnificantă: ele *sunt* bucăți de lemn pe jumătate calcinate și atât.

Putem oare admite că un fapt de conștiință ar putea fi ca un lucru în raport cu semnificația sa, adică să-l primim din afară ca pe o calitate exterioară —, cum este o calitate exterioară pentru lemnul ars de oamenii care voiau să se încălzească? Se pare că primul rezultat al unei asemenea interpretări este constituirea conștiinței ca lucru[1] în raport cu semnificatul, este admiterea faptului că ea se constituie ca semnificație fără a fi conștientă de semnificația pe care o constituie. Este aici o contradicție flagrantă, în afară de cazul în care considerăm conștiința ca pe un existent de același tip ca o piatră sau ca o răsadniță. În acest caz, însă, trebuie renunțat cu totul la *cogito*-ul cartezian, făcându-se din conștiință un fenomen secundar și pasiv. În măsura în care conștiința *se face*, ea nu este niciodată nimic decât ceea ce își apare. Așadar, dacă ea posedă o semnificație, atunci trebuie să o conțină în ea ca structură de conștiință. Prin aceasta nu vreau deloc să spun că această semnificație ar trebui să fie perfect explicită. Există mai multe grade posibile de condensare și de claritate. Vreau numai să spun că nu trebuie să examinăm conștiința din afară, cum examinăm rămășițele

focului sau campingului, ci din interior, că trebuie să căutăm *în ea* semnificația. Dacă *cogito* trebuie să fie posibil, atunci conștiința este ea însăși, *faptul, semnificația* și *semnificatul.*

La drept vorbind, ceea ce face dificilă o respingere exhaustivă a psihanalizei este faptul că psihanalistul nu consideră semnificația ca fiind conferită în întregime din afara conștiinței. Există întotdeauna pentru el o analogie internă între faptul conștient și dorința exprimată, deoarece *faptul conștient simbolizează cu complexul exprimat*[2]. Iar acel caracter de simbol, pentru psihanalist, în mod evident nu este exterior faptului de conștiință însuși: el îi este *constitutiv.* Asupra acestui punct suntem întru totul de acord cu el: că simbolizarea ar fi constitutivă pentru conștiința care simbolizează[3], este absolut neîndoielnic pentru cine crede în valoarea absolută a *cogito*-ului cartezian. Trebuie însă să fim înțeleși: dacă simbolizarea este constitutivă pentru conștiință, atunci este îngăduit să sesizăm o legătură imanentă de *comprehensiune* între simbolizare și simbol. Numai că va trebui să convenim asupra faptului că conștiința *se constituie* în simbolizare. În acest caz, nu există nimic în spatele ei, iar raportul dintre simbol, simbolizat și simbolizare este o legătură intrastructurală a conștiinței. Dar dacă adăugăm că conștiința este simbolizantă sub presiunea cauzală a unui fapt transcendent care este dorința refulată, recădem în teoria semnalată anterior, teorie care face din raportul semnificat–semnificant un raport cauzal. Contradicția profundă a oricărei psihanalize este aceea că prezintă *simultan* o legătură de cauzalitate și o legătură de comprehensiune între fenomenele pe care le studiază. Aceste două tipuri de legătură sunt incompatibile. De aceea teoreticianul psihanalizei stabilește

legături transcendente de cauzalitate rigidă între faptele studiate (o perniță de ace *semnifică* întotdeauna în vis sânii femeii, a intra într-un vagon *semnifică* actul sexual), pe când practicianul se asigură de reușite studiind mai ales faptele de conștiință în comprehensiune, adică cercetând cu suplețe raportul intraconștient dintre simbolizare și simbol.

În ceea ce ne privește, nu respingem rezultatele psihanalizei atunci când ele sunt obținute prin comprehensiune[4]. Ne mărginim să negăm orice valoare și orice inteligibilitate teoriei sale subiacente cu privire la cauzalitatea psihică. Afirmăm, de altfel, că în măsura în care psihanaliza face uz de *comprehensiune* pentru a interpreta conștiința, ar trebui mai degrabă să recunoască cu franchețe că tot ceea ce se petrece în conștiință nu-și poate primi explicația decât de la conștiința însăși. Iată-ne deci reveniți la punctul de plecare: o teorie a emoției care afirmă caracterul semnificant al faptelor emoționale trebuie să caute această semnificație în conștiința însăși. Altfel spus, conștiința este aceea care se *face ea însăși* conștiință, mișcată de trebuințele unei semnificații interne.

La drept vorbind, partizanii psihanalizei vor invoca de îndată o dificultate de principiu: dacă conștiința organizează emoția ca pe un anumit tip de răspuns adaptat la o situație exterioară, cum se face că ea nu are cunoștință de această adaptare? Și trebuie să recunoaștem că teoria lor dă în mod perfect seama de acel decalaj dintre semnificație și conștiință, ceea ce nu trebuie să ne mire, ea fiind făcută tocmai pentru aceasta. Ba mai mult, vor spune ei, în majoritatea cazurilor noi luptăm, în calitate de spontaneitate conștientă, împotriva dezvoltării manifestărilor emoționale: încercăm să ne stăpânim frica, să ne calmăm furia, să ne înfrânăm hohotele de plâns. În consecință, nu numai că nu avem

cunoștință de acea finalitate a emoției, ci chiar respingem emoția din toate puterile noastre, ea invadându-ne fără voia noastră. O descriere fenomenologică a emoției va trebui să înlăture aceste contradicții.

NOTE

[1] „*d'abord le premier résultat d'une semblable interprétation c'est de constituer la conscience en chose par rapport au signifié*", în textul original. (Nota trad.)

[2] „puisque le *fait conscient symbolyse avec le complexe exprimé*", în textul original. (Nota trad.)

[3] „*de la conscience symbolique*", în textul original. (Nota trad.)

[4] În această direcție va dezvolta cu predilecție psihanaliza Jacques Lacan (1901–1981), pornind desigur de la propoziții revelatoare existente în textele lui Freud, dar printr-o filieră complicată de alte multe influențe filosofice și lingvistice. (Nota trad.)

III. SCHIȚĂ A UNEI TEORII FENOMENOLOGICE

Ceea ce ne va ajuta, poate, în cercetarea noastră, este o remarcă preliminară care poate servi drept critică generală la toate teoriile emoției pe care le-am întâlnit (excluzând poate teoria lui DEMBO): totul se petrece pentru majoritatea psihologilor ca și cum conștiința *despre* emoție[1] este mai întâi o conștiință reflexivă, cu alte cuvinte ca și cum forma primară a emoției ca fapt de conștiință este de a ne apărea ca o modificare a ființei noastre psihice sau, ca să folosim limbajul comun, de a fi sesizată în primul rând ca o *stare de conștiință*. Desigur că este întotdeauna posibil să luăm cunoștință de emoție ca structură afectivă a conștiinței, spunând: sunt furios, mi-e frică etc. Dar frica nu este în mod originar conștiința *de* a-ți fi frică, după cum nici perceperea acestei cărți nu este conștiința *de* a percepe cartea. Conștiința emoțională este mai întâi necugetată *(irréfléchie)* și, pe acest plan, ea nu poate fi conștiință despre ea însăși decât din perspectiva modului nonpozițional[2]. Conștiința emoțională este în primul rând conștiință *despre* lume. Nu este neapărat necesar să ai prezentă în minte toată teoria conștiinței pentru a înțelege clar acest principiu. Câteva observații simple pot fi suficiente și

este de notat că psihologii emoției nu s-au gândit niciodată să le facă. Este evident, într-adevăr, că omul căruia îi este frică îi este frică *de* ceva. Chiar dacă avem în vedere una dintre acele angoase nedefinite pe care le trăim în întuneric, într-un gang sinistru și pustiu etc., tot *de* anumite aspecte ale nopții, ale lumii ne este frică. Aici, fără îndoială, toți psihologii au notat că emoția este declanșată de o percepție, de o reprezentare-semnal etc. Se pare însă că după aceea, pentru dânșii, emoția se îndepărtează de obiect pentru a se absorbi în ea însăși. Nu trebuie prea multă reflecție ca să înțelegem că, dimpotrivă, emoția revine în fiece clipă la obiect și că se alimentează de aici. Se descrie fuga în cazul fricii, de exemplu, ca și cum fuga nu ar fi mai presus de toate o fugă *din fața* unui anumit obiect, ca și cum obiectul de care se fuge nu ar rămâne mereu prezent în fuga însăși, ca temă a sa, ca rațiune a sa de a fi, *acel din fața căruia se fuge*. Și cum să vorbim de furie, caz în care lovim, înjurăm, amenințăm, fără a menționa persoana care reprezintă unitatea de măsură obiectivă a acestor insulte, a acestor amenințări și lovituri? Într-un cuvânt, subiectul emoționat și obiectul emoționant sunt unite într-o sinteză indisolubilă. Emoția este un anumit mod de a sesiza lumea[3]. Este ceea ce numai DEMBO a întrevăzut, chiar dacă nu-i reliefează motivația. Subiectul care caută soluția unei probleme practice este afară în lume, el sesizează lumea în fiece moment, prin toate actele sale. Dacă eșuează în încercările sale, se irită, iar însăși iritarea sa este tot un mod în care lumea îi apare. Și nu este necesar ca subiectul, între acțiunea care eșuează și furie, să facă o întoarcere la sine, să intercaleze o conștiință reflexivă. Poate exista aici o trecere continuă de la conștiința necugetată, „lume-asupra-căreia-se-acționează" (acțiune) la conștiința necugetată „lume-odioasă" (furie). A doua este o transformare a celeilalte. Pentru a înțelege mai bine

sensul celor ce vor urma, este necesar ca cititorul să aibă prezentă în minte esența a ceea ce numim *conduită-necugetată (conduite-irréfléchie)*. Avem prea adesea tendința de a crede că acțiunea este o trecere constantă de la necugetat la cugetat, de la lume la noi înșine. Am sesiza problema (necugetare–conștiință *despre* lume), apoi ne-am sesiza pe noi înșine ca având problema de rezolvat (cugetare), pornind de la această reflecție am concepe o acțiune în măsura în care ea trebuie să fie efectuată *de noi* (cugetare) și apoi am redescinde în lume pentru a executa acțiunea (necugetată), nemailuând în considerare decât obiectul acțiunii. După aceea, toate dificultățile noi, toate eșecurile parțiale care cer o îngustare a adaptării ne-ar retrimite în planul reflecției. De aici acel permanent du-te-vino care ar fi elementul constitutiv al acțiunii.

Este însă cert că putem cugeta asupra acțiunii noastre. Dar o operație *asupra* universului se execută cel mai adesea fără ca subiectul să părăsească planul necugetatului. În acest moment, de exemplu, scriu, dar fără a avea conștiința faptului că scriu. Se va spune că obișnuința mi-a făcut inconștiente mișcările pe care le face mâna mea trasând literele. Ceea ce ar fi absurd. Am poate obișnuința de a scrie, dar nicidecum obișnuința de a scrie *cutare* cuvinte în *cutare* ordine. În general, se impune să arătăm neîncredere pentru explicațiile prin obișnuință. În realitate, actul de a scrie nu este nicidecum inconștient, fiind o structură actuală a conștiinței mele. Numai că el nu este conștient *de* el însuși. A scrie este a lua activ cunoștință *de cuvinte*, în măsura în care ele apar sub penița mea. Nu de cuvinte în măsura în care ele sunt scrise *de mine:* sesizez intuitiv cuvintele în măsura în care au acea calitate de structură care iese *ex nihilo* și de a nu fi totuși creatori de sine înșeși, de a fi create în mod pasiv. În momentul în care trasez o literă, nu iau aminte în mod izolat la fiecare dintre liniuțele

trase de mâna mea: mă aflu într-o stare specială de așteptare, așteptarea creatoare, aștept ca cuvântul — pe care îl știu dinainte — să urmeze mâna care scrie și liniuțele pe care ea le trage pentru a se realiza. Fără îndoială, nu sunt conștient în privința cuvintelor în același mod ca atunci când citesc ce scrie o persoană privind peste umărul acesteia. Dar aceasta nu înseamnă că sunt conștient de mine ca individ care scrie[4]. Deosebirile esențiale sunt următoarele: în primul rând, aprehensiunea intuitivă pe care o am despre ceea ce scrie vecinul nu este de tipul „evidență probabilă". Sesizez cuvintele pe care mâna sa le trasează cu mult înainte ca ea să le fi trasat complet. Dar, în momentul în care, citind „indep...", sesizez în mod intuitiv „independent", cuvântul „independent" se prezintă ca o realitate probabilă (în felul mesei sau scaunului). Dimpotrivă, sesizarea intuitivă de către mine a cuvintelor pe care le scriu mi le prezintă ca fiind certe. Avem de-a face cu o certitudine întrucâtva particulară: nu este cert că cuvântul „certitudine", pe care sunt pe cale de a-l scrie, va apărea pe hârtie (se poate ca eu să fiu deranjat, să-mi schimb ideea etc.), dar este cert că, dacă apare, va apărea ca atare. În consecință, acțiunea constituie un strat de obiecte certe într-o lume probabilă. Să spunem, dacă preferați, că ele sunt probabile ca existențe reale viitoare, dar certe ca potențialități ale lumii. În al doilea rând, cuvintele pe care le scrie vecinul meu nu implică nici o exigență: le contemplu în ordinea apariției lor succesive, ca și cum aș privi o masă sau un cuier. Dimpotrivă, cuvintele scrise de mine sunt *exigențe*. Este însuși modul în care le sesizez prin prisma activității mele creatoare, care le constituie ca atare: ele apar ca potențialități *înainte de a fi realizate*. Nu înainte de a fi realizate *de mine*. Eul nu apare deloc aici. Eu simt pur și simplu tracțiunea pe care ele o exercită. Simt în mod obiectiv

exigența lor. Le văd realizându-se și în același timp cerând să se realizeze tot mai mult. Apoi pot prea bine *să gândesc* cuvintele pe care le trasează vecinul meu cum ele cer de la el să fie realizate, dar nu *simt* această exigență. Dimpotrivă, cerința cuvintelor pe care le trasez eu este nemijlocit prezentă, ponderabilă și simțită ca atare. Ele trag și conduc mâna mea. Dar nu în modul în care ar face-o niște mici demoni vioi și activi: ele au o exigență pasivă. Cât despre *mâna mea*, am cunoștință de ea, în sensul că o văd direct, ca pe instrumentul prin care se realizează cuvintele scrise. Este un obiect al lumii, dar în același timp este prezent și trăit. Iată că acum ezit: să scriu „deci" sau „prin urmare"? Aceasta nu implică nicidecum o întoarcere la mine însumi. Pur și simplu apar potențialitățile „deci" și „prin urmare" — în calitate de potențialități — și intră în conflict. Vom încerca să descriem în altă parte în detaliu lumea ca acțiune. Ceea ce ne interesează aici este doar să arătăm că acțiunea ca o conștiință spontană necugetată *(comme conscience spontanée irréfléchie)* constituie o anumită pătură existențială în lume și că nu este nevoie să fie conștientă de sine ca factor de acțiune pentru a acționa, ci cu totul dimpotrivă. Pe scurt, o conduită necugetată nu este o conduită inconștientă, ea fiind conștientă de ea însăși într-un mod nontezist, pe când a fi conștientă de ea însăși în mod tezist înseamnă a se transcende și a sesiza lumea ca o calitate a lucrurilor. În consecință, putem înțelege toate acele exigențe și tensiuni ale lumii care ne înconjoară și putem întocmi o hartă „hodologică"[5] a ceea ce este al nostru *Umwelt*[6], hartă care variază în funcție de actele și trebuințele noastre. Numai că, în cazul acțiunii normale și adaptate, obiectele „de realizat" apar ca trebuind să fie realizate pe anumite căi. Mijloacele apar ele însele ca potențialități care își reclamă existența. Această aprehensiune a mijlocului ca unic drum posibil de

atingere a scopului (sau, dacă există *n* mijloace, atunci ca *n* mijloace singurele posibile etc.) o putem numi intuiția pragmatică a determinismului lumii. Din acest punct de vedere, lumea care ne înconjoară — ceea ce germanii numesc *Umwelt* —, lumea dorințelor noastre, a trebuințelor și actelor noastre apare ca brăzdată de drumuri înguste și stricte care conduc la cutare sau cutare scop determinat, adică la apariția unui obiect creat. Firește, ici-colo, cam pretutindeni sunt capcane și piedici. S-ar putea compara lumea aceasta cu platourile mobile ale aparatelor de joc cu câștiguri, pe care se rostogolesc bile: pe aceste platouri sunt trasate drumuri cu ajutorul unor gărdulețe din ace cu gămălie și, adesea, la răspântii, se găsesc găuri. Trebuie ca bila să parcurgă un traiect determinat, luând o cale determinată și fără să cadă în găuri. Lumea aceasta e *plină de dificultăți*. Noțiunea aceasta de dificultate nu este o noțiune reflexivă care să implice un raport cu mine. Ea este aici, în lume, este o însușire a lumii, care se prezintă în percepție (exact ca drumurile între potențialități, ca potențialitățile însele și ca exigențele obiectelor: cărți care trebuie citite, pantofi care trebuie pingeliți etc.), este corelativul noematic al activității pe care o întreprindem sau pe care numai o concepem.

Acum putem pricepe ce este o emoție. Este o transformare a lumii. Când drumurile trasate devin prea dificile sau când nu mai vedem nici un drum, nu mai putem rămâne într-o lume atât de alarmantă și anevoioasă. Toate căile sunt barate și trebuie, totuși, să acționăm. Atunci încercăm să schimbăm lumea, adică să trăim ca și cum raporturile lucrurilor cu potențialitățile lor nu ar fi reglate de procese deterministe, ci de magie[7]. Să fim bine înțeleși, nu este vorba de un joc: aici noi suntem încolțiți și ne aruncăm în această nouă atitudine cu toată energia de care dispunem. Trebuie apoi să înțelegem că

această încercare nu este conștientă ca atare, căci altminteri ar face obiectul unei reflecții. Este înainte de toate sesizarea unor raporturi noi și a unor exigențe noi. Sesizarea unui obiect fiind pur și simplu imposibilă sau generând o tensiune insuportabilă, conștiința îl sesizează sau caută să-l sesizeze altfel, cu alte cuvinte, ea se transformă tocmai pentru a transforma obiectul. Această schimbare în direcția conștiinței nu are, în sine, nimic straniu. Găsim mii de exemple de asemenea transformări în activitate și în percepție. A căuta, de exemplu, o imagine disimulată într-o gravură-ghicitoare („unde este pușca?"), este a ne comporta perceptiv în fața gravurii într-un mod nou, este a ne comporta în fața crengilor unui copac, în fața stâlpilor de telegraf din imagine *ca* în fața unei puști, este a realiza mișcările oculare pe care le-am face în fața unei puști. Nu sesizăm însă aceste mișcări ca atare. Prin ele, o intenție care le transcende și căreia ele îi constituie trama[8] se îndreaptă asupra copacilor și stâlpilor care sunt sesizați ca „posibile puști", până când deodată percepția se cristalizează și pușca apare. În consecință, printr-o schimbare de intenție, ca printr-o schimbare de conduită, sesizăm un obiect nou sau un obiect vechi într-o modalitate nouă. Nu este nevoie să-l plasăm mai întâi pe un plan reflexiv. Legenda baghetei servește de motivație în mod direct. Căutăm pușca fără a părăsi planul necugetării. Ceea ce înseamnă că apare o pușcă potențială, vag localizată în imagine. Trebuie să concepem în același mod schimbarea de intenție și de conduită care caracterizează emoția. Imposibilitatea de a găsi o soluție problemei, sesizată în mod obiectiv ca o calitate a lumii, servește drept motivație noii conștiințe necugetate, care acum sesizează lumea altfel, sub un aspect nou, și care comandă o nouă conduită — prin care este sesizat acest aspect — și care servește de tramă noii intenții. Dar conduita emoțională nu se situează pe același plan

cu celelalte conduite, nefiind *efectivă*. Ea nu are drept scop să acționeze realmente asupra obiectului ca atare, prin intermediul unor mijloace particulare. Ea caută să-i confere obiectului, fără a-l modifica în structura sa reală, o altă calitate, o existență împuținată sau o prezență redusă (sau o existență sporită etc.). Într-un cuvânt, în emoție, corpul este acela care, dirijat de conștiință, își schimbă raporturile cu lumea, pentru ca lumea să-și schimbe calitățile. Dacă emoția este un joc, este un joc în care credem. Un exemplu ne va face să înțelegem această structură emoțională: întind mâna ca să culeg un ciorchine de struguri. Nu-l pot apuca, fiind prea sus. Ridic din umeri, las mâna să cadă, murmur „sunt prea acri" și mă îndepărtez. Toate aceste gesturi, aceste vorbe, această conduită nu sunt nicidecum sesizate pentru ele însele. Avem de-a face cu o mică comedie jucată sub ciorchinele de struguri, pentru ca prin ea să le conferim strugurilor acea însușire de „prea acri" și care poate servi la substituirea conduitei pe care nu o pot adopta. Mai înainte strugurii se prezentau ca „trebuind să fie culeși". Dar această calitate îmbietoare devine imediat insuportabilă, deoarece potențialitatea nu poate fi realizată. Tensiunea insuportabilă, la rându-i, devine un motiv pentru a sesiza la struguri o nouă însușire, „prea acri", care va rezolva conflictul și va suprima tensiunea. Numai că această calitate nu o pot conferi pe cale chimică strugurilor, nu pot acționa pe căi obișnuite asupra ciorchinelui. Atunci sesizez această acreală a strugurilor prea verzi prin prisma unei conduite de dezgust. Confer în chip magic strugurilor calitatea pe care o doresc. Aici comedia nu este decât pe jumătate sinceră. Dar dacă situația este mai presantă, conduita incantatorie este săvârșită cu seriozitate: iată emoția.

Fie, de exemplu, frica pasivă. Văd venind spre mine o fiară fioroasă, picioarele mi se înmoaie, inima îmi piere,

pălesc la față, cad și leșin. Nimic nu pare mai puțin adaptat decât această conduită care mă dă fără apărare în ghearele pericolului. Și totuși aceasta este o conduită de *evadare*. Leșinul este aici un refugiu. Dar să nu se creadă că ar fi un refugiu *pentru mine*, că eu caut să *mă* salvez, să *nu mai văd* fiara feroce. Eu nu am ieșit din planul necugetat: neputând însă evita pericolul pe căile normale și înlănțuirile deterministe, l-am negat. L-am vrut aneantizat. Presiunea pericolului a servit drept motiv pentru o intenție anihilantă care a comandat o conduită magică. Și, de fapt, am făcut să dispară pericolul atât cât mi-a stat în putință. Acestea sunt limitele acțiunii mele magice asupra lumii: pot să o suprim ca obiect al conștiinței, dar nu o pot face decât suprimând însăși conștiința[9]. Să nu se creadă cumva că conduita fiziologică în cazul fricii pasive ar fi curată dezordine. Ea reprezintă realizarea bruscă a condițiilor corporale care însoțesc de obicei trecerea de la starea de veghe la somn.

Fuga, în cazul fricii active, este pe nedrept socotită o conduită rațională. Se vede aici calculul, cu picioare scurte la drept vorbind, al cuiva care vrea să pună între sine și pericol cea mai mare distanță posibilă. Dar aceasta înseamnă a înțelege anapoda această conduită, care nu ar fi în acest caz decât prudență. Fugim nu pentru a ne pune la adăpost, ci fugim pentru că nu ne putem anihila în leșin. Fuga este un leșin interpretat teatral, este o conduită magică care constă în a nega obiectul periculos cu tot corpul nostru, răsturnând structura vectorială a spațiului în care trăim prin crearea bruscă a unei direcții potențiale, de *cealaltă parte*. Este un mod de a-l uita, de a-l nega. În același mod boxerii novici se aruncă asupra adversarului închizând ochii: ei vor să suprime existența pumnilor săi, refuză să-i perceapă și astfel le suprimă în mod simbolic eficacitatea. Astfel ne apare

sensul veritabil al fricii: este o conștiință care urmărește să nege, prin prisma unei conduite magice, un obiect din lumea exterioară, conduită care va merge până la a se aneantiza, pentru a aneantiza cu ea obiectul.

Se știe că tristețea pasivă se caracterizează printr-o conduită de sleire; avem în acest caz lâncezeală musculară, paloare, răcirea extremităților, căutăm un ungher și rămânem inerți, imobili, oferindu-i lumii o suprafață cât mai mică posibilă. Preferăm penumbra, liniștea, solitudinea. „Pentru a fi singuri cu durerea noastră", cum se spune. Lucrul acesta nu este deloc adevărat; este de bonton, într-adevăr, să lași să pară că meditezi profund asupra necazului tău. Dar sunt destul de rare cazurile în care îndrăgim cu adevărat durerea. Motivul este cu totul altul: una dintre condițiile obișnuite ale acțiunii noastre dispărând, lumea cere de la noi să acționăm în cadrul ei și asupra ei *fără acea condiție*. Majoritatea potențialităților care populează lumea (lucrări *de* executat, oameni *de* văzut, acte ale vieții cotidiene *de* dus la îndeplinire) au rămas aceleași. Numai că mijloacele de a le realiza, căile care brăzdează al nostru „spațiu hodologic" s-au schimbat. Dacă, de exemplu, am luat cunoștință de ruinarea mea economică, nu mai dispun de aceleași mijloace (automobil privat etc.) pentru a le duce la îndeplinire. Trebuie să le substitui noi intermediari (luarea autobuzului etc.); tocmai asta este ceea ce nu vreau să fac. Tristețea vizează suprimarea obligației de a căuta aceste căi noi, de a *transforma structura lumii*, înlocuind constituția prezentă a lumii printr-o structură total nediferențiată. Este vorba, în definitiv, de a face din lume o realitate efectiv neutră, un sistem în echilibru afectiv total, de a descărca obiectele cu puternică încărcătură afectivă, de a le aduce pe toate la zero afectiv și, prin chiar lucrul acesta, să le sesizez ca fiind perfect echivalente și interșanjabile. Altfel

spus, neputând și nevrând să îndeplinim actele pe care le proiectăm, facem în așa fel încât universul să nu mai ceară nimic de la noi. În acest scop, nu putem decât să acționăm asupra noastră înșine, să „facem lampa mai mică", corelativul noematic al acestei atitudini fiind ceea ce vom numi *Posomorâtul*: universul este posomorât, adică are o structură nediferențiată. Cu toate acestea, în același timp, luăm în mod firesc o poziție de repliere, ne „punem la adăpost". Corelativul noematic al acestei atitudini este *Refugiul*. Întregul univers este posomorât, dar tocmai pentru că vrem să ne protejăm de monotonia sa îngrozitoare și fără margini, ne strângem într-un loc oarecare, într-un „colț". Este singura diferențiere în monotonia totală a lumii: o bucată de zid, puțin întuneric care ne ascunde în imensitatea sa posomorâtă.

Tristețea activă poate lua multe forme. Dar aceea pe care o citează JANET (bolnava de psihastenie care face o criză de nervi pentru că nu vrea să-și divulge tainele) poate fi caracterizată drept un *refuz*. Este vorba înainte de toate de o conduită negativă care urmărește să nege urgența anumitor probleme și să le înlocuiască cu altele. Bolnava vrea să-l impresioneze pe JANET. Aceasta înseamnă că ea dorește să înlocuiască atitudinea de așteptare impasibilă, pe care el o afișează, cu o atitudine de amabilitate afectuoasă. Ea o dorește și uzează de corpul ei spre a-l determina la această schimbare de atitudine. În același timp, punându-se într-o stare care face imposibilă confesiunea, ea exclude posibilitatea acestui act. În prezent, atâta timp cât ea va fi scuturată de lacrimi și de sughițuri, orice posibilitate de a vorbi îi este luată. În acest caz, așadar, potențialitatea nu este suprimată, confesiunea rămâne „de făcut", a ieșit din raza posibilității bolnavei, JANET nu mai poate *pretinde* ca ea să o facă, ci doar să *dorească* să o facă într-o zi. Astfel bolnava s-a eliberat de

sentimentul penibil că actul confesării *stătea în puterea ei*, că era liberă să-l facă sau nu. Criza emoțională este în acest caz abandonarea responsabilității. Este o exagerare magică a dificultăților vieții[9]. Lumea, deci, își păstrează structura sa diferențiată, dar apare ca nedreaptă și ostilă, cerând *prea mult* de la noi, adică mai mult decât este omenește posibil să-i dăm. În acest caz, prin urmare, emoția de tristețe activă este o comedie magică a neputinței, bolnava semănând cu acei servitori care, după ce i-au introdus pe hoți în casa stăpânului, se lasă legați fedeleș de către aceștia, ca să se vadă bine că nu puteau împiedica furtul. Numai că aici bolnava se leagă ea însăși fedeleș, prin nenumărate funii invizibile. Se va spune, poate, că acel penibil sentiment de libertate de care ea vrea să se debaraseze este în mod obligatoriu de natură rațională. Nu credem câtuși de puțin că este așa și este suficient să ne observăm ca să ne dăm seama de lucrul acesta: obiectul este acela care se prezintă ca trebuind să fie creat *în mod liber*, confesiunea care se prezintă *înainte* și ca *putând* în același timp să fie făcută.

Firește, există și alte funcții și forme ale tristeții active. Nu vom insista asupra furiei, despre care am vorbit îndelung și care poate că, dintre toate emoțiile, este aceea al cărei rol funcțional este cel mai evident. Dar ce să spunem despre bucurie? Intră ea în descrierea noastră? La prima vedere nu s-ar părea, întrucât subiectul care trăiește bucuria[10] nu are a se apăra contra unei schimbări care să-l ruineze, contra unui pericol. Mai întâi, însă, trebuie să facem distincție între bucuria-sentiment, care reprezintă un echilibru, o stare adaptată, și bucuria-emoție. Aceasta, însă, dacă stăm să ne gândim, se caracterizează printr-o anumită impacientă. Este de înțeles că prin aceasta subiectul care trăiește bucuria se comportă destul de exact ca un om în stare de impacientă. El nu stă locului, face o mie de proiecte, schițează conduite pe care

imediat le abandonează etc. Aceasta înseamnă că bucuria sa a fost provocată de apariția obiectului dorințelor sale. Este anunțat că a câștigat o sumă importantă sau că va revedea o persoană iubită, pe care nu a văzut-o demult. Dar cu toate că acest obiect este „iminent", el nu este încă aici, încă nu este *al lui*. Un anumit interval de timp îl separă de obiect. Și chiar dacă este aici, chiar dacă prietenul atât de dorit apare pe peronul gării, încă mai este un obiect care nu-ți revine decât încetul cu încetul, plăcerea de a-l revedea se va atenua fără întârziere: niciodată nu vom reuși să-l ținem aici, lângă noi, ca pe proprietatea noastră absolută și să-l apucăm dintr-o dată ca pe o totalitate (niciodată, de asemenea, nu vom înțelege imediat că am devenit bogați, ca pe o totalitate instantanee, ci această situație ni se va prezenta prin prisma a o mulțime de detalii și, ca să zicem așa, prin „*Abschattungen*")[11]. Bucuria este o conduită magică ce tinde să realizeze prin incantație posesia obiectului dorit, ca pe o totalitate instantanee. Această conduită este însoțită de certitudinea că posesia va fi realizată mai devreme sau mai târziu, însă ea caută să anticipeze această posesie. Diversele manifestări ale bucuriei, precum și hipertonusul muscular, vasodilatația ușoară, sunt animate și transcendate de o intenție care, prin prisma emoției, vizează lumea. Aceasta apare acum frumoasă, obiectul dorințelor noastre apare ca fiindu-ne la îndemână și lesne de posedat. Fiecare gest este o aprobare mai exagerată. A dansa, a cânta de bucurie reprezintă conduite simbolic aproximative, incantații. Prin aceste conduite, obiectul — pe care nu am reușit să-l posedăm realmente decât prin conduite prudente și, oricum, complicate — este posedat dintr-o dată, în mod simbolic. Așa se face, de exemplu, că un bărbat căruia o femeie i-a spus că îl iubește poate să înceapă să danseze și să cânte. Făcând lucrul acesta, el se deturnează de la

conduita prudentă și dificilă pe care trebuia să o aibă spre a merita acea iubire și a o face să sporească, realizând posesia încetul cu încetul și prin nenumărate mici detalii (surâsuri, mici atenții etc.) El se deturnează chiar și de la femeia care, ca realitate vie, reprezintă tocmai polul tuturor acestor conduite pline de gingășie. El își dă un răgaz; mai târziu le va relua. Deocamdată el posedă obiectul prin magie, dansul mimează posesiunea.

Cu toate acestea, cele câteva remarci de mai sus nu ne-ar putea mulțumi. Ele ne-au permis să apreciem rolul funcțional al emoției, dar încă nu știm mare lucru asupra naturii acesteia.

Trebuie mai întâi să subliniem că cele câteva exemple pe care le-am citat sunt departe de a epuiza varietatea emoțiilor. Există multe alte varietăți ale fricii sau tristeții. Ne mărginim numai la a afirma că toate duc la constituirea unei lumi magice, utilizând corpul nostru ca pe un mijloc de incantație. În fiecare caz, problema este diferită, conduitele sunt diferite. Pentru a le sesiza semnificația și finalitatea ar trebui să cunoaștem și să analizăm fiecare situație particulară. Există, în general, nu doar patru mari tipuri de emoții. Există mult mai multe și ar fi o treabă utilă și fecundă clasificarea lor. Dacă, de exemplu, frica timidului se comută brusc în furie (schimbare de conduită motivată de o schimbare de situație), furia aceasta nu este o furie de tip banal: ea este *frică depășită*. Prin aceasta nu vrem deloc să spunem că ea ar fi reductibilă într-un fel la frică. Pur și simplu ea reține frica anterioară și o face să intre în propria sa structură. Dar numai când vom fi convinși asupra structurii funcționale a emoției vom izbuti să înțelegem infinita varietate a conștiințelor emoționale. Pe de altă parte, se cuvine să insistăm asupra unui fapt capital: conduitele pure și simple *nu sunt* emoție, așa cum nu este

emoție pura și simpla conștiință a acestor conduite. Dacă așa ar sta lucrurile, caracterul finalist al emoției ar apărea mult mai clar și, pe de altă parte, conștiința s-ar putea cu ușurință elibera de ea. Există de altfel emoții false, care nu sunt decât conduite. Dacă mi se face un cadou care nu mă prea interesează, se poate ca eu să exteriorizez o mare bucurie, să bat din palme, să sar în sus și să dansez. Va fi însă o comedie. Mă voi lăsa nițeluș prins de ea și ar fi inexact să se spună că *nu sunt* bucuros. Cu toate acestea, bucuria mea nu este adevărată și o voi părăsi, o voi arunca de la mine de îndată ce vizitatorul meu va pleca. Este exact ceea ce vom conveni să numim o bucurie *falsă*, amintindu-ne că falsitatea nu este o caracteristică logică a anumitor propoziții, ci o calitate existențială. Pot avea, în același fel, o frică falsă, o tristețe falsă. Aceste stări false se disting, orice s-ar zice, de acelea ale actorului. Actorul mimează bucuria, tristețea, dar el *nu este* de fapt copleșit de bucurie sau de tristețe, deoarece aceste conduite se adresează unui univers fictiv. El mimează conduita, dar nu o trăiește în mod real[12]. În diferitele cazuri de emoții false pe care le-am citat, conduitele nu sunt susținute de nimic, ele există solitare și sunt voluntare. Dar situația este adevărată și noi o concepem ca pretinzând aceste conduite. De aceea, prin aceste conduite, noi proiectăm în mod magic anumite calități asupra unor obiecte reale, dar aceste calități sunt false.

Nu trebuie să înțelegem prin aceasta că ele ar fi imaginare și nici că ele trebuie neapărat să dispară mai târziu. Falsitatea lor vine de la o slăbiciune esențială care *se dă* drept violență. Plăcerea legată de obiectul care tocmai mi-a fost dăruit există mai mult ca exigență decât ca realitate; plăcerea aceasta are un fel de realitate parazitară și tributară pe care o simt foarte bine, știind că o fac să apară, în legătură cu

obiectul, printr-un fel de fascinație; dacă pun capăt incantațiilor, acea plăcere va dispărea imediat.

Emoția veritabilă este cu totul altceva: ea este însoțită de credință. Calitățile proiectate asupra obiectelor sunt sesizate ca fiind adevărate. Ce trebuie de fapt să înțelegem prin aceasta? Cam aceasta: că emoția este suferită. Nu putem ieși din ea când poftim; ea se epuizează de la sine, fără ca noi s-o putem opri. În afară de aceasta, conduitele reduse la ele însele nu fac decât să deseneze schematic pe obiect calitatea emoțională pe care i-o conferim. O fugă care ar fi pur și simplu o cursă nu ar fi suficientă ca să constituie obiectul în obiect care îngrozește. Sau mai degrabă i-ar conferi calitatea formală de *îngrozitor*, dar nu substanța acestei calități. Ca să sesizăm cu adevărat ceea ce este îngrozitor, nu trebuie doar să-l mimăm, ci trebuie să fim vrăjiți, năpădiți de propria noastră emoție, trebuie ca pervazul formal al conduitei să fie umplut de ceva opac și greu care să-i servească drept materie. Înțelegem în acest caz rolul fenomenelor pur fiziologice: ele reprezintă *partea serioasă* a emoției, sunt fenomene de credință. Desigur, nu trebuie separate de conduită; în primul rând ele prezintă o anumită analogie cu conduita. Hipotoniile din cazul fricii sau tristeții, vasoconstricțiile, tulburările respiratorii simbolizează destul de bine, împreună cu o conduită care vizează să nege lumea sau să o descarce de potențialul ei, frontiera dintre tulburările pure și conduite. În sfârșit, ele intră împreună cu conduita într-o formă sintetică totală și nu ar putea fi studiate în ele însele; eroarea teoriei periferice este tocmai aceea de a le fi examinat în mod izolat. Cu toate acestea, nu sunt reductibile la conduite: te poți opri din fugă, nu și din tremurat. Pot, printr-un efort extraordinar, să mă ridic de pe scaun, să-mi întorc gândurile de la dezastrul care mă copleșește și să trec la lucru: mâinile mele vor

rămâne înlemnite. Trebuie deci să considerăm că emoția nu este pur și simplu jucată, că nu este un pur comportament; este comportamentul unui corp care se găsește într-o anumită stare: starea singură nu ar provoca comportamentul, comportamentul fără stare este comedie; emoția, însă, apare într-un corp bulversat care ține de o anumită conduită. Bulversarea poate supraviețui conduitei, dar conduita constituie forma și semnificația bulversării. Pe de altă parte, fără această bulversare conduita ar fi semnificație pură, schemă afectivă. Avem aici de-a face cu o formă sintetică: *pentru a crede* în conduitele magice trebuie să fii bulversat.

Pentru a înțelege clar procesul emoțional pornind de la conștiință, trebuie să amintim acel caracter dublu ar corpului, care, pe de o parte, este un obiect în lume, iar pe de altă parte este trăitul imediat al conștiinței *(Le vécu immédiat de la conscience)*. Acum putem sesiza esențialul: emoția este un fenomen de credință. Conștiința nu se mărginește să proiecteze semnificații afective asupra lumii care o înconjoară: ea *trăiește* lumea nouă pe care tocmai a constituit-o. O trăiește direct, e implicată în ea, suferă calitățile creionate de conduite. Aceasta înseamnă că atunci când toate căile sunt barate conștiința se azvârle în lumea magică a emoției, se azvârle în întregime, degradându-se; este o conștiință nouă în fața unei lumi noi, pe care o constituie din ceea ce are mai intim în ea, cu acea prezentă în sine însuși, fără distanță, a punctului ei de vedere asupra lumii. Conștiința emoționată seamănă destul de bine cu conștiința care adoarme. Ca și aceasta din urmă, ea se aruncă într-o lume nouă și transformă corpul ei, ca totalitate sintetică, în așa fel încât să poată trăi și sesiza această lume nouă prin prisma acesteia. Altfel spus, conștiința schimbă corpul sau, dacă preferați, corpul — în calitate de punct de vedere asupra universului inerent în mod nemijlocit

conștiinței — se situează la nivelul conduitelor. Iată de ce manifestările fiziologice sunt, în fond, tulburări ale unei mari banalități: ele seamănă cu acelea ale febrei, ale anginei pectorale, ale surescitării artificială etc. Ele reprezintă pur și simplu bulversarea totală și vulgară a corpului ca atare (doar conduita va decide dacă bulversarea va fi în „diminuare de viață" sau în „sporire". În el însuși nu este nimic, ci reprezintă pur și simplu o întunecare a punctului de vedere al conștiinței asupra lucrurilor *în măsura în care* conștiința înțelege și *trăiește spontan* această întunecare. Firește, se cuvine să înțelegem această întunecare ca pe un fenomen sintetic și fără părți. Cum însă, pe de altă parte, corpul este lucru printre lucruri, o analiză științifică va putea distinge în corpul-biologic, în corpul-lucru, tulburări localizate la cutare sau cutare organ.

În consecință, originea emoției este o degradare spontană și trăită a conștiinței în fața lumii. Ceea ce nu poate suporta într-un anumit mod, ea încearcă să sesizeze într-un alt mod, adormind, apropiindu-se de conștiințele somnului, visului și isteriei. Iar bulversarea corpului nu este nimic altceva decât credința trăită de conștiință, în măsura în care ea este văzută din exterior. Numai că este de notat fie că, respectiv:

1) Conștiința nu are, tezistic, cunoștință de ea însăși ca degradându-se spre a scăpa presiunii lumii: ea are numai conștiința poziționalã a degradării lumii care trece la nivelul magic. Urmează de aici că este conștiință non-tetică de ea însăși. Numai și numai în această privință putem spune despre o emoție că nu este sinceră. Deci nu-i deloc de mirare că finalitatea emoției nu se bazează pe un act de conștiință în sânul emoției însăși. Această finalitate nu este totuși inconștientă: ea se epuizează în constituirea obiectului;

2) Conștiința este victimă a propriei capcane. Tocmai pentru că trăiește noul aspect al lumii *crezând în el*, ea este captivată de propria-i credință, exact ca în vis sau ca în isterie. Conștiința emoției este captivă, dar nu trebuie să se înțeleagă prin aceasta că un existent oarecare, exterior ei, ar fi pus-o în lanțuri. Ea este captiva ei însăși, în sensul că nu domină acea credință, că se silește să o trăiască tocmai pentru că o trăiește, pentru că e absorbită de trăirea ei. Nu trebuie să ne imaginăm spontaneitatea conștiinței în sensul că ar fi întotdeauna liberă să nege ceva chiar în momentul în care ar admite acel ceva. O astfel de spontaneitate ar fi contradictorie. Conștiința, prin esență, se transcende, îi este deci imposibil să se retragă în ea spre a se îndoi că este afară, în obiect. Ea nu se *cunoaște* decât față cu lumea *(sur le monde)*. Iar îndoiala nu poate fi, prin natura sa, decât constituire a unei calități existențiale a obiectului: *îndoielnicul*, sau o activitate reflexivă de reducție, adică elementul propriu unei noi conștiințe dirijate asupra conștiinței poziționale. Așadar, cum conștiința trăiește lumea magică în care s-a aruncat, ea tinde să perpetueze această lume în care se ține singură captivă: emoția tinde să se perpetueze. În sensul acesta, se poate spune că ea este suferită: conștiința se emoționează de emoția sa; ea supraliciteză. Cu cât fugim mai mult, cu atât ne este mai frică. Lumea magică se desenează, prinde formă, apoi se strânge asupra conștiinței și o sugrumă: ea nu poate dori să scape de aici, poate încerca să fugă de obiectul magic, dar a fugi de el este a-i da o realitate magică încă și mai robustă. Și chiar și acest caracter de *captivitate* conștiința nu-l înțelege în sine, ea îl sesizează în obiecte, obiectele sunt captivante, ele încătușează, ele au acaparat conștiința. Eliberarea trebuie să vină de la o reflecție purificatoare sau de la o dispariție totală a situației generatoare de emoție.

Cu toate acestea, emoția ca atare nu ar fi atât de absorbantă dacă nu ar sesiza la obiect *decât* contrapartea exactă a ceea ce ea este din punct de vedere noetic (de exemplu: *la această oră*, în *această* stradă prost iluminată, în *asemenea* împrejurări, acest bărbat te bagă în sperieți). Constitutiv pentru emoție este că ea sesizează la obiect ceva care o depășește la infinit. Există, într-adevăr, o lume a emoției. Toate emoțiile au în comun faptul că fac să apară o aceeași lume, crudă, înspăimântătoare, posomorâtă, veselă etc., dar în care raportul lucrurilor cu conștiința este întotdeauna și exclusiv magic. Trebuie vorbit de o lume a emoției așa cum vorbim de o lume a viselor sau de lumile nebuniei. O lume, adică sinteze individuale care întrețin raporturi unele cu altele și care posedă *calități*. Or, nici o calitate nu este conferită unui obiect decât printr-o trecere la infinit. Acest gri, de exemplu, reprezintă unitatea unei infinități de *Abschattungen*[13] reale și posibile, dintre care unele vor fi gri-verde, gri văzut într-o anumită lumină, negru etc. La fel, calitățile pe care emoția le conferă obiectului și lumii ea li le conferă *ad aeternum*[14]. Desigur, dacă sesizez brusc un obiect ca fiind înspăimântător, eu nu afirm în mod explicit că va rămâne înspăimântător pentru veșnicie. Dar fie și numai afirmarea calității de înspăimântător, ca o calitate substanțială a obiectului, este deja în ea însăși o trecere la infinit. Acum înspăimântătorul este în lucru, în miezul lucrului, este țesătura sa afectivă, îi este constitutiv. Astfel, prin prisma emoției, ne apare o calitate copleșitoare și definitivă a lucrului. Avem aici ceea ce depășește și menține emoția noastră. Înspăimântătorul nu este numai starea actuală a lucrului, el amenință și pentru viitor, se întinde asupra întregului viitor și îl întunecă, este revelație asupra sensului lumii. „Înspăimântător" este tocmai faptul că înspăimântătorul este o calitate substanțială, este

faptul că există înspăimântătorul în lume. În consecință, în fiecare emoție, o mulțime de tensiuni afective[15] se dirijează către viitor pentru a-l constitui într-o lumină emoțională. Trăim emoțional o calitate care ne penetrează, pe care o suferim și care ne covârșește din toate părțile. Deodată emoția este smulsă ei înseși, se transcende, nu mai este un banal episod al vieții noastre cotidiene, ci este intuiție a absolutului.

Este ceea ce explică emoțiile fine. În cazul acestora, printr-o conduită abia schițată, printr-o ușoară oscilație a stării noastre psihice sesizăm o calitate obiectivă a obiectului. Emoția fină nu este nicidecum sesizarea unei neplăceri vaporoase, a unui admirabil redus, a unui sinistru superficial, ci este un lucru neplăcut, un admirabil, un sinistru *întrevăzut*, sesizat printr-un voal. Este o intuiție obscură și care se prezintă ca atare. Dar obiectul e aici, așteaptă și poate că mâine voalul se va îndepărta și vom vedea obiectul în plină lumină. Astfel putem fi destul de puțin emoționați, dacă înțelegem prin aceasta zguduirile corpului sau conduitele, și, totuși, printr-o depresie ușoară să sesizăm viața noastră în întregul ei ca fiind sinistră. Știm că sinistrul este total, că este profund, dar azi abia dacă îl întrezărim. În acest caz și în multe altele similare emoția se prezintă ca mult mai puternică decât este în realitate, deoarece, la urma urmei, sesizăm prin prisma ei un sinistru profund. Firește, emoțiile fine se deosebesc radical de emoțiile slabe. Intenția este aceea care diferențiază emoția fină de emoția slabă, deoarece conduita și starea somatică pot fi identice în ambele cazuri. Dar intenția, la rându-i, este motivată de situație.

Această teorie a emoției nu explică unele reacții bruște de groază și de admirație pe care le trăim uneori în fața unor obiecte apărute pe neașteptate. De exemplu, o față schimonosită de grimase apare deodată lipită de geam; mă

simt invadat de groază. În acest caz, evident, nu există conduită eficientă, părându-se că emoția nu are nicidecum finalitate. În general, de altfel, sesizarea *înspăimântătorului* în anumite situații sau pe fețele unor oameni are ceva și nu se însoțește de obicei de fugă sau de leșin. Nici chiar de solicitări la fugă. Totuși, dacă reflectăm asupra lor, vedem că este vorba de fenomene extrem de particulare, dar susceptibile să primească o explicație care cadrează cu ideile pe care le-am expus. Am văzut că în emoție conștiința se degradează și transformă brusc într-o lume magică lumea determinată în care trăim. Dar există o reciprocă: însăși această lume se revelează conștiinței ca fiind magică în locul în care ne așteptam să fie determinată. Într-adevăr, nu trebuie să se creadă că magicul ar fi o calitate efemeră pe care i-o atribuim lumii după placul nostru. Există o structură existențială a lumii care este magică. Nu dorim să dezvoltăm aici această temă, a cărei tratare ne-o rezervăm în altă parte. Cu toate acestea, încă de pe acum putem spune că această categorie a „magicului" guvernează raporturile interpsihice ale oamenilor în societate și îndeosebi percepția de către noi a semenului. Magicul, după cum spune ALAIN, este „spiritul care se târăște printre lucruri", adică o sinteză irațională de spontaneitate și de pasivitate. Este o activitate inertă, o conștiință pasivizată *(conscience passivisée)*. Or, tocmai sub această formă ne apare celălalt, iar aceasta nu din cauza poziției noastre în raport cu el, nu ca efect al patimilor noastre, ci dintr-o necesitate de esență. De fapt, conștiința nu poate fi obiect transcendent decât suferind modificarea pasivității. Drept urmare, sensul expresiei unei fețe umane este mai întâi sens *al* conștiinței (și nu un semn al conștiinței), dar al unei conștiințe alterate, degradate, care este tocmai pasivitate. Vom reveni mai târziu la aceste remarci și sperăm

ca ele să se impună spiritului. Așadar, omul este întotdeauna un vrăjitor pentru om, iar lumea socială este în primul rând magică. Nu este imposibil să avem asupra lumii interpsihologice o viziune deterministă și nici să construim pe această lume magică suprastructuri raționale. Dar de data aceasta ele sunt acelea care sunt efemere și lipsite de echilibru, năruindu-se de îndată ce aspectul magic al mimicii, al gesturilor, al situațiilor umane, întrece măsura[16]. Ce se întâmplă, așadar, atunci când superstructurile laborios construite de rațiune se prăbușesc, iar omul se pomenește brusc cufundat iarăși în magia originară? Este lesne de ghicit: conștiința sesizează magicul ca magic, trăindu-l intens ca atare. Categoriile de „necurat", „neliniștitor" etc. desemnează magicul în măsura în care acesta este trăit de conștiință, în măsura în care magicul solicită conștiința să-l trăiască. Trecerea bruscă de la o înțelegere rațională a lumii la sesizarea aceleiași lumi ca magică, dacă este motivată de obiectul însuși și dacă se însoțește cu un element dezagreabil, este înspăimântătoare; dacă se însoțește cu un element agreabil, va fi admirația (citățm două exemple, existând, firește, multe alte cazuri). Există, prin urmare, două forme de emoție, după cum noi suntem aceia care constituim magia lumii pentru a înlocui o activitate deterministă care nu se poate realiza sau după cum lumea însăși este aceea care nu se poate realiza, revelându-se brusc ca o lume magică în jurul nostru. În spaimă, de exemplu, sesizăm deodată răsturnarea barierelor deterministe: acea față schimonosită care apare la geam o luăm mai întâi ca față de om gata să intre pe ușă și să facă treizeci de pași spre a ajunge la noi. Dar, dimpotrivă, pasivă cum este, se prezintă ca acționând de la distanță. De dincolo de geam, acea față de om este în legătură nemijlocită cu corpul nostru, trăim și suferim semnificația sa, pe care o constituim cu propria

noastră carne, dar în același timp ca ni se impune, neagă distanța și pătrunde în noi. Conștiința cufundată în acea lume magică târăște aici corpul, în măsura în care corpul este credință. Ea crede în aceasta. Conduitele care dau sens emoției nu mai sunt *ale noastre*: sunt expresie facială, sunt mișcări ale corpului celuilalt care vin să formeze un tot sintetic cu bulversarea organismului nostru. Regăsim aici, așadar, aceleași elemente și aceleași structuri pe care le-am descris mai sus. Numai că magia primară și semnificația emoției vin de la lume, nu de la noi înșine. Firește, magia ca proprietate reală a lumii nu este strict limitată la om. Ea se extinde la lucruri în măsura în care acestea se pot prezenta ca omenești (sensul neliniștitor al unui peisaj, al unor obiecte, al unei camere care păstrează urma unui vizitator misterios) sau în măsura în care ele poartă marca psihicului. Firește, însă, această distincție între două mari tipuri de emoție nu este absolut riguroasă: există amestecuri ale acestora, iar majoritatea emoțiilor sunt mixte. Astfel, conștiința, realizând prin finalitate spontană un aspect magic al lumii, poate prilejui manifestarea unei calități magice, reale. Și reciproc: dacă lumea se prezintă ca fiind magică într-un fel sau altul, se poate ca însăși conștiința să precizeze și să finiseze constituirea acestei magii, difuzând-o pretutindeni sau, dimpotrivă, concentrând-o și intensificând-o pe un singur obiect.

Oricum, este de notat că emoția nu este o modificare accidentală a unui subiect care ar fi cufundat, pe de altă parte, într-o lume neschimbată. Este ușor de văzut că orice aprehensiune emoțională a unui obiect înfricoșător, iritant, întristător etc. nu poate avea loc decât pe fondul unei alterări totale a lumii. Pentru ca un obiect să apară ca fiind *de temut* trebuie, într-adevăr, ca el să fie înțeles ca prezență imediată și magică *în fața* conștiinței. De exemplu, trebuie ca fața de

om apărută la zece metri de mine în dosul ferestrei să fie trăită ca imediat prezentă pentru mine în amenințarea sa. Dar acest lucru nu este posibil decât tocmai într-un act de conștiință care distruge toate structurile lumii ce pot să *respingă* magicul și să reducă evenimentul la adevăratele sale proporții. De exemplu, trebuie ca fereastra ca *„obiect care trebuie mai întâi spart"* și cei zece metri ca *„distanță care trebuie mai întâi parcursă"* să fie nimicite. Aceasta nu înseamnă nicidecum că conștiința, în spaima sa, *apropie* fața de om în sensul în care *ar reduce* distanța acelui chip față de corpul meu. A reduce distanța este totuși a gândi potrivit distanței. La fel, deși subiectul înfricoșat ar putea gândi despre fereastră că „poate fi spartă cu ușurință", că „poate fi deschisă din afară", acestea nu sunt decât interpretări raționale pe care le propune cu privire la frica sa. În realitate, fereastra și distanța sunt sesizate *„în același timp"* în actul prin care conștiința sesizează chipul din dosul geamului. Dar chiar în acest act de a le sesiza ele sunt dezarmate de caracterul lor *de ustensile* necesare. Ele sunt sesizate altfel. Distanța nu mai este sesizată ca distanță, pentru că nu mai este sesizată ca *„ceva ce trebuie mai întâi parcurs"*. Ea este sesizată ca *fond* unitar, al înspăimântătorului. Fereastra nu mai este sesizată ca *„ceva ce trebuie mai întâi deschis"*, ci este sesizată ca un *cadru* al feței îngrozitoare. În general, în jurul Eului se organizează regiuni *pornind de la care* se anunță înspăimântătorul. Înspăimântătorul nu poate apărea decât într-o lume cu existenți de natură magică și în care posibilele recursuri contra existenților să fie magice. Este ceea ce demonstrează destul de bine universul visului, unde ușile, încuietorile, zidurile nu sunt scăpări în fața amenințărilor hoțului sau fiarei de pradă, deoarece sunt sesizate într-un act unitar de groază. Și cum actul care le dezarmează este același cu acela care le creează, vedem

asasinii trecând prin ziduri și prin uși și în zadar apăsăm pe trăgaciul revolverului nostru, glonțul nu pornește. Într-un cuvânt, a sesiza un obiect oarecare ca înspăimântător este a-l sesiza pe fondul unei lumi care se revelează ca fiind *deja* înspăimântătoare.

În consecință, conștiința poate „fi-în-Lume" în două moduri diferite. Lumea poate să îi apară ca un complex organizat de ustensile, în așa fel încât, dacă se dorește producerea unui efect determinat, trebuie să se acționeze asupra unor elemente determinate ale complexului. În acest caz, fiecare ustensilă trimițând la alte ustensile și la totalitatea ustensilelor, nu există acțiune absolută și nici schimbare radicală care să poată fi introdusă imediat în această lume. Trebuie modificată o ustensilă particulară, ceea ce se face cu ajutorul altei ustensile, care la rându-i trimite la alte ustensile, și așa mai departe, la infinit. Dar lumea poate de asemenea să-i apară conștiinței ca o totalitate nonustensilă, adică modificabilă fără intermediar și în mod masiv. În acest caz clasele lumii vor acționa nemijlocit asupra conștiinței, ele îi sunt prezente *fără distanță* (de exemplu, acel chip de la geam care ne îngrozește acționează *fără ustensile*, nu este nevoie ca *fereastra* să se deschidă, ca un om să sară în *cameră*, să pășească pe *dușumea).* Și reciproc, conștiința vizează să combată acele pericole sau să modifice acele obiecte fără distanță și fără ustensile prin modificări absolute și masive ale lumii. Acest aspect al lumii este în întregime coerent, este lumea *magică*. Vom numi emoție o cădere bruscă a conștiinței în magie. Sau, dacă preferați, există emoție atunci când lumea ustensilelor dispare dintr-o dată și în locul ei apare lumea magică. Așadar, nu trebuie să vedem în emoție o dezordine pasageră a organismului și spiritului, care ar veni să tulbure *din afară* viața psihică. Este, dimpotrivă, reîntoarcerea conștiinței la atitudinea

magică, una dintre marile atitudini care îi sunt esențiale, cu apariția lumii corelative — lumea magică. Emoția nu este un accident, este un mod de existență al conștiinței, unul din modurile în care ea *înțelege* (în sensul dat de HEIDEGGER termenului „*Verstehen*") a sa „Ființă-în-Lume".

O conștiință rațională se poate întotdeauna dirija asupra emoției. În acest caz, emoția apare ca structură a conștiinței. Ea nu este calitate pură și inexprimabilă, ca roșul cărămiziu sau impresia pură de durere, cum ar trebui să fie după teoria lui JAMES. Ea are un sens, *semnifică ceva pentru viața mea psihică.* Reflecția purificatoare a reducției fenomenologice poate sesiza emoția în măsura în care constituie lumea sub formă magică. „Îl socot demn de ură *pentru că* sunt furios." Dar această reflecție este vană și necesită motivații speciale. De obicei dirijăm asupra conștiinței emotive o reflecție complice care, desigur, sesizează conștiința în calitate de conștiință, dar în măsura în care este motivată de obiect: „Sunt furios *pentru că* el este demn de ură". Pornind de la această reflecție se constituie furia.

NOTE

[redacted]

[1] „*la conscience de l'emotion*", în textul original. (Nota trad.)

[2] „*le mode non-positionnel*", în textul original. (Nota trad.)

[3] „*L'émotion est une certaine manière d'appréhender le monde*", în textul original. (Nota trad.)

[4] „*comme écrivant*", în textul original. (Nota trad.)

[5] Expresie a lui LEWIN.

[6] În limba germană, în textul original; concept impus de Jacob von Uexküll, îndeosebi în lucrarea sa *Umwelt und Innerwelt der Tiere,*

cu sensul de ambianță biopsihică proprie unei anumite specii și numai acesteia. (Nota trad.)

[7] Din această perspectivă, dacă admitem că orice cultură este expresia în primul rând a trăirilor emoționale ale omului, este de înțeles de ce Lucian Blaga susține că „*o cultură se umple de magie, ca buretele de apă*" (*Trilogia valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946, p. 290). (Nota trad.)

[8] „*la hylé*", în textul original. (Nota trad.)

[9] Sau cel puțin modificând-o: leșinul este trecere la o conștiință onirică, adică „irealizabilă".

[10] „*le sujet joyeux*", în textul original. (Nota trad.)

[11] În limba germană, în textul original = nuanțări. (Nota. trad.)

[12] „*Il mime la conduite, mais il ne se conduit pas*", în textul original. (Nota trad.)

[13] A se vedea nota 11.

[14] În limba latină, în textul original = *la nesfârșit*. (Nota trad.)

[15] „*protensions affectives*", în textul original. (Nota trad.)

[16] „*est trop fort*", în textul original. (Nota trad.)

CONCLUZIE

Teoria emoției, pe care am schițat-o, este destinată să servească la constituirea unei psihologii fenomenologice. Firește, caracterul ei de *exemplu* ne-a împiedicat să-i dăm dezvoltările pe care ar fi trebuit să le comporte[1]. Pe de altă parte, întrucât a trebuit să demolăm teoriile obișnuite despre emoție, ne-am ridicat treptat de la considerațiile psihologice ale lui JAMES la ideea de semnificație. O psihologie fenomenologică sigură pe ea și care în prealabil și-a curățit locul, ar începe prin a fixa într-o reflecție eidetică esența faptului psihologic pe care îl examinează. Este ceea am încercat să facem cu privire la *imaginea mentală*, într-o lucrare care va apărea curând[2]. Dar, în pofida acestor rezerve de detaliu, sperăm că am reușit să demonstrăm că un fapt psihic ca emoția, de obicei socotit o dezordine fără lege, posedă o semnificație proprie și nu poate fi sesizat în el însuși fără înțelegerea acestei semnificații. Am dori acum să marcăm limitele acestei cercetări psihologice.

Am afirmat, în introducere, că semnificația unui fapt de conștiință se reduce la aceea că indică întotdeauna realitatea-umană totală care *se face* emoționată, atentă, care

percepe, care voiește etc. Studiul emoțiilor a verificat din plin acest principiu: o emoție trimite la ceea ce ea semnifică. Iar ceea ce semnifică este, de fapt, totalitatea raporturilor realității-umane cu lumea. Trecerea la emoție este o modificare totală a „ființei-în-lume" potrivit legilor foarte particulare ale magiei. Însă vedem de îndată limitele unei asemenea descrieri: teoria psihologică a emoției presupune o descriere prealabilă a afectivității în măsura în care aceasta constituie situația realității-umane, adică în măsura în care este constitutivă pentru realitatea *noastră* umană de a fi realitate-umană afectivă. În acest caz, în loc de a porni de la un studiu al emoției sau înclinațiilor care ar indica o realitate-umană încă neelucidată ca termen ultim al oricărei cercetări, termen ideal de altfel și probabil neaccesibil celui care începe cu empiricul, descrierea afectului s-ar opera *pornind* de la realitatea-umană descrisă și fixată printr-o intuiție *a priori*. Diversele discipline ale psihologiei fenomenologice sunt *regresive*, chiar dacă termenul regresiunii lor ar fi *pentru ele* un ideal pur; acelea ale fenomenologiei pure, dimpotrivă, sunt progresive. Se va pune desigur întrebarea de ce, în aceste condiții, se cade să facem uz în mod simultan de cele două discipline. Se pare că fenomenologia pură ar fi de ajuns. Totuși, dacă fenomenologia poate dovedi că emoția este o realizare de esență a realității umane în măsura în care este *afecțiune*, îi va fi imposibil să demonstreze că realitatea-umană trebuie să se manifeste în mod necesar în *cutare* emoții. Că există cutare și cutare emoție și numai acestea — lucrul acesta vădește fără nici o îndoială *facticitatea* existenței umane. Tocmai această facticitate face necesar un recurs reglat la empirice; ea este aceea care, după toate aparențele, va împiedica pentru totdeauna joncțiunea regresiunii psihologice cu progresiunea fenomenologică[3].

NOTE

[1] Am dori îndeosebi, din acest punct de vedere, ca sugestiile noastre să permită inițierea de studii monografice complete asupra bucuriei, tristeții etc. Nu am dat aici decât direcții schematice pentru asemenea monografii.

[2] Referire la opusculul *L'Imaginaire*, care a apărut în anul 1940. (Nota trad.)

[3] Având în vedere considerațiile de mai sus, cartea lui J.-P. Sartre ar fi trebuit să se intituleze *Psihologia fenomenologică a emoției* sau, mai exact, *O teorie a emoției în lumina psihologiei fenomenologice*. (Nota trad.)

Addenda

WILLIAM JAMES: Emoția[1]

Emoții și instincte. În prezența unui obiect oarecare, orice animal poate trăi două reacții psihologice distincte și determinate, dintre care una îl face să *simtă*, iar cealaltă îl face să *acționeze*. În primul caz, avem de-a face cu emoția, în cel de-al doilea, cu instinctul. Emoția însă, ca și instinctul, are propria-i „expresie fizică", expresie care poate include chiar și extrem de puternice contracții musculare, cum vedem în cazul fricii sau furiei. În consecință, adesea ne găsim într-o destul de mare încurcătură atunci când vrem să diferențiem reacțiile emoționale de reacțiile instinctive provocate de unul și același obiect. Trebuie, oare, să vorbim despre *frică* în capitolul consacrat instinctelor sau în acela consacrat emoțiilor?[2] În ce capitol să descriem *curiozitatea*, *emulația* etc.? Răspunsul la aceste întrebări nu poate fi decât arbitrar și, de altfel, nu are importanță din punct de vedere științific, în asemenea cazuri putând decide simple convenienețe practice. Pe de altă parte, nici gând să putem face un studiu descriptiv al emoțiilor prezentate ca pure fapte de conștiință, deoarece faptele de conștiință refuză orice analiză introspectivă. De altfel descrierea ar fi inutilă, fiecare cunoscându-le din propria

trăire. Tot ceea ce am putea face, într-o carte ca aceasta, este să le determinăm cauzele și efectele, adică obiectele care le provoacă și fenomenele organice care le însoțesc.

Orice obiect care atâță un instinct atâță și o emoție. Numai că — iar aceasta este singura deosebire dintre cele două reacții —reacția emoțională se mulțumește să se *exprime* în corp, pe când reacția instinctivă este susceptibilă, pe deasupra, să pună animalul în legătură cu obiectul care a provocat-o. Pe de altă parte, atât o reacție cât și cealaltă pot fi determinate nu numai de percepția directă a obiectului, ci și de amintirea sau de imaginea acestuia. Ba chiar se poate să resimțim mai multă furie la amintirea unei insulte decât în momentul în care am fost insultați; iar amintirea unei mame dispărute înduioșează adesea mai mult decât a făcut-o vreodată vederea acelei mame aflate încă în viață. Așadar, în întreg acest capitol, termenul „obiect" va desemna fie un obiect realmente perceput, fie imaginea sau simpla amintire a acestuia.

Varietățile emoției sunt nenumărate. Dacă luăm drept criteriu intensitatea reacțiilor organice care însoțesc emoțiile, le putem orândui în două mari clase: emoții *puternice*, însoțite de reacții relativ violente, și emoții *fine*, însoțite de reacții relativ slabe. În prima categorie se includ *furia, frica, tristețea, rușinea, orgoliul* și toate varietățile lor, iar în a doua toate sentimentele morale, intelectuale și estetice. Nu aș termina niciodată dacă aș dori să descriu cu de-amănuntul obiectele, circumstanțele și varietățile diverselor specii psihologice de emoții; căci nuanțele lor se combină și se continuă unele în altele la infinit. Limbajul a etichetat câteva dintre aceste nuanțe în sinonimele sale: ură, antipatie, animozitate, resentiment, dezgust, aversiune, maliționzitate, ciudă, răzbunare,

oroare etc. etc. Aceste distincții sunt efectiv treaba dicționarelor de sinonime, dar și a cărților de psihologie. De fapt, multe psihologii germane nu sunt decât dicționare de sinonime în ceea ce privește capitolul emoției. Există însă limite în ceea ce privește utilitatea acestor analize superficiale și verbale; s-a abuzat atât de mult de ele încât literatura pur descriptivă a emoției a devenit, de la Descartes încoace, una din părțile cele mai plicticoase ale psihologiei. Și nu numai una din cele mai plictisitoare, ci și din cele mai găunoase, deoarece subdiviziunile sale lasă în general impresia că sunt artificiale sau lipsite de importanță, iar pretențiile de exactitate lasă impresia că sunt absolut factice. Din nefericire, aproape tot ceea ce psihologii au scris despre emoție se rezumă la această literatură. Măcar dacă descrierile lor ar stârni interesul ca acelea ale romancierilor! Romanul ne captivează prin aceea că ne face să retrăim emoțiile pe care le analizează; viața ne-a familiarizat atât de mult cu obiectele și situațiile generatoare de emoții, încât și cea mai mică pagină împodobită cu puțină psihologie trăită ne face imediat să vibrăm. Aceleași vii plăceri le încercăm la lectura unor opere pur literare în care filosofia este condensată în „maxime" și proiectează din când în când câte o străfulgerare în profunzimile vieții noastre emoționale. Dar, mai degrabă decât de a-i reciti pe clasicii „psihologiei științifice" a emoției (nu cumva am ajuns la saturație citindu-i și răscitindu-i?), aș prefera să mă scufund în vreo indigestă descriere a stâncăriei dintr-o fermă pierdută pe întinderile din New-Hampshire. Nicăieri nu am putea descoperi în aceste tratate vreun centru de perspectivă, vreun principiu din care să se deducă sau care să ne dea la iveală faptele. Nu găsim aici decât distincții, subtilități și clasificări peste clasificări; imposibil de dat peste vreo bază logică unde totul să aibă temei. Cu toate acestea, tocmai temeliile solide

fac frumusețea operelor cu adevărat științifice. Să fie oare psihologia emoției condamnată să rămână de-a pururea pe terenul descrierilor individuale? Opinia mea este alta. Există o portiță de ieșire și nu avem decât să trecem prin ea.

Principiul generator al varietății emoțiilor. Întreaga dificultate vine de la faptul că ne încăpățânăm să prezentăm emoțiile ca pe tot atâtea existențe absolut individuale, făcând din ele entități spirituale la fel de eterne, la fel de sacre pe cât erau „speciile" imuabile din vechea biologie. Atâta timp cât vom rămâne la această concepție, tot ce vom putea face va fi să întocmim cu un respect religios catalogul emoțiilor, al caracterelor lor, al singularităților și efectelor lor. Dar, oricât de puțin am vrea să le explicăm prin cauze mai generale, cum explicăm astăzi „speciile" prin ereditate și variații, toate frumoasele distincții și frumoasele cataloage își vor pierde în scurt timp importanța. Cine are găina cu ouă de aur nu se teme deloc să descrie fiecare din ouăle pe care ea le-a ouat. Voi consacra deci paginile care urmează degajării adevăratului principiu generator al vieții noastre emoționale, restrângându-mă de la bun început la ceea ce am numit emoții „puternice".

A avea cunoștință de o „emoție puternică" este a avea cunoștință de expresia ei organică. Potrivit concepției care s-a impus cu privire la aceste „emoții puternice", am percepe mai întâi obiectul care le provoacă; apoi această percepție ar genera în suflet o afecție sau sentiment, care ar fi emoția însăși; în sfârșit, această afecție s-ar exprima în corp, determinând aici modificări organice. Potrivit teoriei mele, dimpotrivă, *aceste modificări urmează imediat percepția, iar cunoștința pe care o avem despre acestea, pe măsură ce ele se produc, constituie emoția ca fapt psihic.* Astfel, după simțul

comun, ne pierdem averea, suntem îndurerați și plângem; ne iese în cale un urs, ne este frică și fugim; suntem insultați, ne supărăm și lovim. Eu pretind că această ordine este inexactă, că faptul de conștiință al reprezentării nu este urmat imediat de faptul de conștiință afectiv, că între ele se interpun manifestările corporale și că, prin urmare, suntem îndurerați pentru că plângem, supărați pentru că lovim, înfricoșați pentru că tremurăm. Această ordine, după părerea mea, este mult mai rațională decât ordinea banală, după care plângem, lovim sau tremurăm pentru că suntem îndurerați, supărați sau înfricoșați, după caz. Dacă percepția nu ar genera stări corporale, ea ar rămâne o percepție pură, palidă, incoloră și fără nici cea mai mică temperatură emoțională. Am putea în acest caz să vedem ursul și să *raționăm* că lucrul cel mai bun de făcut este să fugim, să auzim insulta și să ajungem la concluzia că se cuvine să lovim: dar nu am trăi nici frica și nici furia în sensul în care aceste cuvinte exprimă o realitate psihologică.

Prezentată atât de de-a dreptul, evident că ipoteza mea nu poate fi întâmpinată la început decât cu neîncredere, având efectul unui paradox. Cu toate acestea, spre a face acceptat acest paradox, nu voi avea nevoie nici de numeroase considerente și nici de argumente „trase de păr".

În primul rând, *este cert că, datorată unui fel de influențe fizice imediate, anumite percepții produc în corp modificări organice foarte întinse, înainte ca în conștiință să țâșnească o emoție sau o reprezentare emoțională oarecare.* Dacă, de exemplu, vedem pe scenă o dramă, ascultăm recitarea unor versuri sau povestea unei fapte de eroism, adesea simțim deodată cum ne străbate un fior din tălpi și până în creștet, inima ni se umflă în piept și ne dau pe moment lacrimile. Aceleași fenomene se produc, ba încă și mai izbitor, atunci când asculți muzică. Dacă vedem apărând pe

neașteptate o formă neagră dintr-un desiș, imediat inima ni se face cât un purice și ne reținem instantaneu suflarea, înainte ca ideea precisă de pericol să ni se fi ivit în minte. Dacă un prieten se apropie sub ochii noștri de o prăpastie, avem bine cunoscuta senzație de cădere în gol și ne tragem deodată înapoi, cu toate că îl vedem pe acel prieten teafăr și sănătos și nu avem nici o reprezentare distinctă a căderii lui. În ceea ce mă privește, am păstrat amintirea foarte clară a uimirii față de o sincopă pe care am avut-o, pe la vârsta de șapte sau opt ani, văzând cum curge sângele unui cal. Sângele se găsea într-o găleată, unde era și un băț; dacă memoria nu mă înșală, agitam bățul în găleată și mă amuzam făcându-mă că gust sângele, fără a trăi altă emoție decât o curiozitate de copil. Deodată însă mi s-a făcut negru înaintea ochilor, urechile au început a-mi vâjâi și mi-am pierdut cunoștința. Or, niciodată nu auzisem să se spună că vederea sângelui produce leșin sau greață; iar acea vedere a sângelui îmi producea atât de puțină oroare sau teamă de vreun pericol încât, oricât de copil eram, am trăit o imensă stupefacție, pe care nu am uitat-o, văzând că simpla prezență a unei găleți cu lichid roșu fusese de ajuns ca să-mi zdruncine în așa fel organismul.

Cazurile patologice de emoție fără obiect ne oferă cea mai bună dovadă despre faptul că emoția are drept cauză imediată o reacție nervoasă. Într-adevăr, unul din principalele merite ale ipotezei pe care o propun este acela că ne oferă o formulă care se aplică tot atât de ușor la cazurile anormale cât și la cele normale. În toate casele de alienați găsim exemple de frică, de furie, de melancolie sau de trufie absolut fără motiv. Găsim aici, de asemenea, exemple de apatii la fel de irațională și care durează, în pofida celor mai bune motive de a renunța pe care bolnavul le-ar putea găsi în jurul său. Pentru

a explica fenomene ca frica nemotivată, trebuie să presupunem în mecanismul nervos o atare înclinație de a glisa într-o anumită direcție emoțională încât prima excitație venită, chiar și cea mai puțin adecvată, îl face să o vireze în acea direcție; în acest caz, o dată pus în mișcare, el produce „complexul" de senzații caracteristice care constituie corpul psihic al emoției. În acest fel, emoția de groază, așa cum o întâlnim în ceea ce numim „frică morbidă", este conștiința sintetică a unui anumit număr de fenomene organice spontane: un torace care refuză „inspirările" profunde, o inimă care bate de să spargă pieptul, un epigastru care se crispează și produce senzația de „anxietate precordială", o tendință irezistibilă de a se ghemui și tupila și, fără îndoială, alte procese viscerale pe care le ignorăm. Unul dintre prietenii mei, care a avut o serie de crize ale acestei boli teribile, cea mai teribilă din câte există, mi-a spus că, în cazul său, întreaga dramă pare a se concentra în zona inimii și a aparatului respirator. Principalul său efort în timpul crizelor constă în a-și regulariza mișcările respiratorii și în a-și încetini bătăile inimii; în momentul în care reușește să respire profund și să se țină drept are impresia că groaza sa încetează *ipso facto*[3]. Aici emoția se reduce exclusiv la sentimentul unei stări corporale, iar cauza sa este pur fizică.

Iată acum un al doilea aspect demn de notat: *orice modificare organică, oricare ar fi ea, este imediat simțită într-o stare de conștiință, cu intensitate sau în mod confuz.* Dacă această aserțiune vi se pare stranie sau neașteptată, verificați-o, analizând în dumneavoastră înșivă senzațiile organice care caracterizează diferitele stări emoționale pe care le trăiți. Nu se poate ca acest studiu să nu vă intereseze și să nu vă surprindă prin numărul și diversitatea senzațiilor descoperite peste tot în corpul dumneavoastră. Nu voi merge

până acolo încât să vă cer să stopați cursul vreunei pasiuni violente spre a o supune unei atât de curioase analize; mulțumiți-vă să observați emoții mai potolite, rămânând să credeți că ceea ce este adevărat în cazul celor mai slabe este adevărat și în cazul celor mai puternice. Întreaga noastră „capacitate cubică" este sensibilă și vie și cel mai mărunt dintre ungherele sale contribuie prin pulsații emoționale, surde sau vii, agreabile, dureroase sau nedefinite, să constituie acel sentiment al personalității pe care fiecare dintre noi îl poartă, întotdeauna și pretutindeni, cu sine. Rămânem cu totul surprinși văzând ce infime detalii pot să dea uneori tonul acelor stări generale de sensibilitate complexă. Se poate întâmpla, de exemplu, ca într-o neplăcere minoră stările de conștiință organice să aibă drept centru sau vatră o contracție, adesea infinitezimală, a ochilor sau sprâncenelor. O stânjeneală de moment se semnalează printr-o senzație confuză în faringe, care ne silește să facem mișcări de deglutiție, pentru a ne degaja gâtlejul, sau să tușim ușor, și așa mai departe, pentru toate exemplele care s-ar putea cita. Datorită schimbărilor variate de care sunt susceptibile activitățile noastre organice, putem presupune *a priori* că nici o nuanță de emoție nu se poate produce fără a se repercuta în corp și că această expresie fizică, luată în întregul ei, este la fel de unică în felul ei cum poate fi însăși nuanța de emoție. Prin aceasta se explică neputința noastră de a reproduce cu sânge rece întreaga expresie a unei emoții oarecare, cu toate reacțiile sale organice, emoția covârșindu-ne. Poate că am putea reproduce reacțiile mușchilor supuși voinței, al căror mecanism îl putem surprinde, dar nu vom reuși să le reproducem pe acelea ale pielii, glandelor, inimii și ale altor viscere. Așa după cum un strănut mimat este lipsit de naturalețe, așa și o imitare

voluntară a tristeții sau a entuziasmului, în absența excitanților lor normali, riscă să „sune a gol".

Am ajuns, în sfârșit, la punctul central al întregii mele teorii: *încercați să vă reprezentanți pe planul imaginației o emoție puternică oarecare, apoi străduiți-vă să eliminați din această reprezentare toate senzațiile simptomelor corporale ale emoției: veți vedea atunci că nu vă va rămâne nimic emoțional în conștiință, nici cel mai mărunt element psihic care să poată întrupa emoția propriu-zisă; nu veți avea în față decât o stare rece și neutră de percepție intelectuală.* Majoritatea oamenilor rugați să se supună acestei probe admit că observația lor interioară confirmă aserțiunea mea; cu toate acestea, unele persoane stăruie în afirmația că observația făcută de ele o contrazic. Nu lipsesc nici persoanele pe care nu le putem face să înțeleagă problema. Cereți-le să-și imagineze un obiect rizibil, apoi să abstragă din conștiință orice senzație de râs și orice impulsie de a râde legată de acel obiect, spre a vă spune la sfârșit la ce se reduce „rizibilitatea" obiectului, dacă nu la simpla percepție că aparține categoriei lucrurilor „caraghioase": ele vă vor răspunde că le cereți imposibilul și că nu se pot împiedica să râdă când văd ceva caraghios. Este totuși de la sine înțeles că nu li se cere un efort fizic, anume efortul de a-și exprima orice impulsie de a râde în prezența unui obiect rizibil; nu li se cere decât un efort intelectual, acela de a abstrage dintr-o stare emoțională luată în întregul ei anumite elemente de conștiință și de a nota apoi elementele care rămân după această extracție. Nu mă îndoiesc de faptul că oricine va înțelege exact datele problemei o va rezolva în sensul pe care l-am arătat. Ce fel de emoție de frică mai putem avea când am reușit să suprimăm toate senzațiile de bătăi grăbite ale inimii, de respirație tăiată, de tremurare a

buzelor, de muiere a picioarelor, de piele de găină și de învălmășeală a măruntaielor? Să o spună cine poate; mie îmi este imposibil să-mi imaginez așa ceva.

Oare ne putem reprezenta furia turbată fără fierbere interioară, fără colorarea feței, fără dilatarea nărilor, fără scrâșnirea dinților, fără impulsia de a lovi, ci, dimpotrivă, cu mușchii relaxați, cu o respirație calmă, cu o față odihnită? Eu sunt incapabil să-mi reprezint ceva de felul acesta. Furia se evaporează complet o dată cu senzațiile organice, în care nu se vrea să se vadă decât manifestările sale: nu pot zări în locul ei decât o sentință de tribunal, pronunțată de inteligența pură, care judecă la rece, fără patimă, că cutare sau cutare merită a fi pedepsit prin păcatele sale. Ce ar fi îndurerarea fără lacrimile sale, fără oftările și sufocările sale, fără angoasa simțită în stern? Ar fi doar acea judecată neafectivă că unele evenimente sunt cu adevărat vrednice de plâns. Nu există pătimire pe care o asemenea analiză să nu facă să se evapore. O emoție omenească fără raporturi cu corpul este o pură non-existență. Nu pretind că ar fi o imposibilitate metafizică și nici că spiritele pure ar fi în mod necesar condamnate la o viață intelectuală insensibilă: nu vorbesc de spirite pure, ci de oameni; și afirm că pentru oameni o emoție disociată de orice senzație organică este o abstracție de neconceput. Cu cât îmi scrutez mai mult stările interioare, cu atât mă conving mai mult că modificările organice, din care unii doresc să facă simple consecințe și expresii ale afectelor și pasiunilor noastre „puternice", sunt, dimpotrivă, țesutul profund, esența lor reală; cu atât mai mult îmi apare ca evident faptul că a face să dispară orice sensibilitate a corpului meu ar fi să fac să dispară orice sensibilitate a sufletului, cu toate sentimentele sale, tandre sau energice, condamnându-mă la a duce o existență de spirit pur, care nu ar face decât să gândească și

să cunoască. Această existență, zice-se, a fost idealul vechilor înțelepți; cu siguranță, însă, că nu este nici al meu și nici al generației mele: a trecut circa o sută de ani de când renașterea cultului sensibilității a compromis-o pe aceea a cultului „ataraxiei".

Este materialistă teoria mea? Ea nu este nici mai mult și nici mai puțin materialistă decât orice altă teorie care profesează condiționarea emoțiilor de către procesele cerebrale, adică profesează o doctrină pe care cititorii mei o acceptă, după toate aparențele, în această formulare generală. Așadar, dacă se găsește vreo aromă de materialism în teoria mea, aceasta nu poate fi pentru că ea face apel la procesele nervoase, ci numai din cauza calității acelora pe care ea le invocă. Ele sunt, toate, procese *senzoriale*, adică datorate unor curenți interni provocați de excitații externe. Știu prea bine că lucrul acesta este de ajuns ca să le descalifice în ochii celor care platonizează în psihologie și care, într-adevăr, au găsit ceva deosebit de trivial în aceste procese. Oricare ar fi însă condiția fiziologică a apariției lor, emoțiile noastre nu-și schimbă prin aceasta natura: ele rămân, *pe plan interior*, ceea ce sunt. Dacă, așadar, consimțim să le prezentăm ca fapte spirituale profunde, pure și respectabile, orice fundament fiziologic am fi obligați să le dăm, trebuie să consimțim a le prezenta ca fapte spirituale la fel de profunde, pure și respectabile și atunci când, așa cum procedăm aici, găsim că la baza lor stau senzațiile. Măsura valorii lor ele o poartă în ele însele. Tot atât de puțin logic ar fi să fie negată trivialitatea și materialitatea proceselor sensibile ale emoției în numele teoriei noastre, pe cât ar fi să fie negată această teorie în numele trivialității și materialității acestor procese.

Teoria explică marea variabilitate a emoțiilor. Dacă este reală, orice emoție este rezultanta psihică a unei serii de modificări organice, fiecare dintre aceste modificări având drept cauză un proces fiziologic pe care am învățat să-l cunoaștem: refluxul declanșat de excitația venită de la obiect. Ceea ce ne conduce imediat la o clasă de probleme noi. Vechile probleme, singurele pe care le admitea teoria clasică, erau sau probleme de clasificare („care sunt genurile de emoții și speciile acestor genuri?") sau probleme de *descriere* („care este expresia care caracterizează o emoție dată?"). Problemele puse de noi sunt probleme de *cauzalitate*: „care sunt modificările organice produse de cutare obiect dat?" și „de ce produce el aceste modificări și nu altele?" Trecem astfel de la o cercetare superficială la o cercetare profundă. Clasificarea și descrierea se situează la nivelul cel mai de jos al științei, ele trecând pe un plan secundar de îndată ce se pun chestiunile privind *cauza* și nemaiavând importanță decât în măsura în care contribuie la rezolvarea acestor chestiuni. Or, din moment ce explicăm geneza unei emoții printr-o serie de reflexe provocate de obiectul ei și imediat simțite de conștiință, *vedem numaidecât că nu am izbuti să atribuim limite nici numărului de emoții posibile, nici variațiilor lor posibile de la un individ la altul.* Trebuie ca ele să varieze la infinit, dată fiind dubla infinitate a elementelor lor și a excitanților lor posibili. Reflexele nu sunt câtuși de puțin entități imuabile, eterne și sacre: la drept vorbind, nu am putea concepe nici măcar unul singur care să nu fie posibil, iar în fapt le vedem pe toate variind la infinit.

Pe scurt, trebuie să înțelegem că *orice clasificare a emoțiilor este la fel de adevărată, la fel de „naturală" ca oricare alta*, cu condiția de a ne face serviciile cerute; vedem că problema clasică, anume „care este expresia *reală* și *tipică*

a furiei sau a fricii?", nu are absolut nici un sens obiectiv. Problema care are un sens obiectiv este: „care este originea cutării sau cutării expresii a furiei sau fricii?" Este aici o problemă pozitivă care interesează atât fiziologia cât și istoria și care, ca toate problemele pozitive, comportă o soluție, oricât de greu ar fi ea de găsit. Voi menționa mai departe ce soluții au fost deja propuse.

Verificarea unui corolar. Dacă teoria noastră este adevărată, trebuie ca orice producere voluntară și cu sânge rece a așa-ziselor „manifestări" ale unei emoții să ne dea tocmai acea emoție. Or, peste tot unde verificările experimentale sunt posibile, ele mai degrabă confirmă decât infirmă această deducție. Toată lumea știe că oamenii pradă panicii simt cum crește în ei frica doar pentru că ei fug și că tristețea și furia cresc dacă ne lăsăm în voia manifestărilor acestora. Fiecare acces de suspine dublează durerea și cheamă un acces și mai violent, până când ne calmăm, pe jumătate din dezgust, pe altă jumătate din cauza epuizării mașinii nervoase. Nimeni nu ignoră faptul că emoția zisă furie turbată „urcă" la diapazonul ei cel mai înalt, pur și simplu exprimându-se prin explozii repetate. A refuza să exprimi o furie este a o ucide. Numărați până la zece înainte de a vă manifesta furia și motivele de a vă supăra vă vor părea ridicole. A fluiera pentru a căpăta curaj nu este o simplă figură de retorică. Vreți, dimpotrivă, să vă alimentați melancolia? Petreceți-vă zilele prăvălit într-un fotoliu, oftați, răspundeți tuturor cu o voce stinsă. Nu există, în educația morală, un mai bun precept decât acela bine cunoscut de oamenii cu experiență: dacă vrem să dominăm o impulsie emoțională rea, trebuie să ne lăsăm cu stăruință pradă, la început fără chef și cu sânge rece, *manifestărilor exterioare* ale tendinței antagoniste pe care vrem să o

adoptăm. Mai devreme sau mai târziu perseverența ne va fi negreșit recompensată. Pe această cale ne putem elibera de o dispoziție la arțag sau de o deprimare, înlocuind-o prin veselie și printr-o bunătate reală. Descrețiți-vă fruntea, dați o expresie vie privirii, dezdoiți-vă coloana vertebrală, rostiți cuvintele într-un „ton major", faceți complimente senine: trebuie ca inima dumneavoastră să fie cu adevărat de piatră ca să nu ajungă să se înmoaie puțin câte puțin!

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că mulți actori, extrem de abili în a mima semnele exterioare ale emoțiilor, declară că nu simt nici cea mai mică emoție interioară. Cu toate acestea alții, potrivit celor arătate de domnul W. Archer, care a efectuat o anchetă dintre cele mai instructive printre actori, declară că nu ar reuși să joace bine un rol fără a trăi toate emoțiile, până la istovire. Aceste contradicții sunt lesne de explicat. Partea *viscerală și organică* a expresiei poate fi suprimată de către unii oameni, dar nu de către alții; or, tocmai aceasta, fără îndoială, constituie principalul în emoția resimțită. Actorii care *simt* rolurile jucate probabil că nu pot efectua această suprimare care, la cei care joacă fără a simți, este perfectă.

Respingerea unei obiecții. S-ar putea obiecta doctrinei noastre faptul că adesea emoția crește atunci când îi suprimăm expresiile fizice. O dorință de a râde în timp ce convenientele ne fac să o reprimăm devine repede o veritabilă tortură, iar o furie înăbușită de frică se exacerbează într-o ură de o sută de ori mai dăunătoare decât furia însăși. Dimpotrivă, nimic nu calmează mai mult aceste emoții decât faptul de a le da curs liber.

Această obiecție este mai mult specioasă decât reală. *În timpul* exprimării, emoția este întotdeauna simțită; ea nu

mai este simțită *după aceea*, deoarece centrii nervoși s-au descărcat în mod normal. Dar se poate ca, expresia externă a feței fiind inhibată o dată cu descărcarea care îi corespunde, expresia internă, cu sediul în torace și în viscere, să devină încă și mai violentă și îndelungată; este tocmai cazul râsului continuu. Ba se mai poate ca prima emoție, datorată acțiunilor combinate ale obiectului excitant și constrângerii exercitate, să se transforme într-o *emoție nouă și cu totul diferită*, emoție care antrenează tulburări organice diferite și poate chiar mai profunde; este tocmai cazul furiei stăpânite, care se transformă în ură. Dacă doresc să-mi ucid dușmanul, dar nu îndrăznesc să o fac, emoția care pune stăpânire pe mine nu mai este în mod cert aceea pe care aș fi trăit-o lăsându-mi furia să explodeze. La urma urmei, emoția este lipsită de importanță.

Emoțiile „fine". Modificările organice, precum și afectul însuși pot fi extrem de slabe în cazul emoțiilor estetice; o operă de artă nu va provoca adesea la un cunoscător decât o judecată rece, pur intelectuală, fără cea mai mică vibrație organică. La mulți oameni, totuși, ea va determina emoții din cele mai intense. Evident, teoria noastră se aplică cu ușurință la acest ultim caz. Dar primul nu o contrazice, deoarece ea bazează emoția pe *curenți aferenți*; or, fie că percepția unei opere de artă este urmată, fie că nu este urmată de fenomenul său complementar, adică răsunetul organic, ea nu rămâne mai puțin și în primul rând un fenomen determinat de curenți aferenți. Ea este audiție muzicală, contemplare de monumente etc., adică întotdeauna percepție de obiect sensibil, experiență „a simțurilor". Iar plăcerea care însoțește această experiență este și ea o plăcere „a simțurilor": există emoție „puternică" pentru că există percepție „puternică".

Nu vreau deloc să spun că la plăcerea „simțurilor" nu s-ar putea adăuga o alta mai delicată, o emoție pur cerebrală, independentă de orice curenți veniți din afară. Satisfacțiile morale, recunoștința, curiozitatea, bucuria date de rezolvarea unei probleme etc. pot fi emoții de felul acesta. Dar finețea și imaterialitatea acestor sentimente în stare pură, adică fără cel mai mic amestec de reverberații fizice, le distinge în mod frapant de emoțiile puternice. Pe de altă parte, la toate persoanele sentimentale și impresionabile ele au un răsunet nemijlocit în organism; la percepția interioară a unui adevăr moral vocea se frânge, ochii se scaldă în lacrimi etc. În orice „extaziere", oricare ar fi motivele intelectuale, regăsim aceste procese organice secundare. Dacă eleganța unei demonstrații sau a unei glume nu reușește să ne destindă, dacă o condamnare la moarte nu ne înfioară, dacă o dovadă de generozitate nu ne face să vibrăm, atunci nu văd nici urmă de emoție în conștiință despre toate aceste lucruri. Nu văd, de fapt, decât pure percepții intelectuale de nume care să li se aplice: eleganță, spirit, justiție, generozitate etc. Iar aceste stări de conștiință discriminative intră mai degrabă în categoria cunoștințelor decât în categoria emoțiilor.

Analiza emoției de frică. Din motive pe care le-am arătat anterior, mă voi abține să întocmesc în final un catalog sau o clasificare a emoțiilor, ori un tablou descriptiv al simptomelor acestora. Cititorii mei au la îndemână aproape toate fenomenele a căror analiză o fac în această carte. Pentru a le oferi un model de excelentă descriere a simptomelor emoționale, voi da un citat din studiul lui Darwin consacrat fricii:

„Frica este adesea precedată de uimire; aceste două emoții au raporturi atât de strânse, încât amândouă trezesc instantaneu simțurile văzului și auzului. În ambele cazuri

ochii și gura se deschid larg, iar sprâncenele se ridică. Omul îngrozit se ține drept ca o statuie sau, dimpotrivă, se tupilează instinctiv, ca pentru a scăpa vederii dușmanului său. Inima bate precipitat și violent, palpită de să spargă coastele; ceea ce nu dovedește nicidecum că ea trudește mai mult decât de obicei și că trimite o mai mare cantitate de sânge în toate organele, deoarece pielea pălește instantaneu, ca la începutul unei sincope. Se pare totuși că această paloare superficială ține în mare parte, dacă nu în mod exclusiv, de acțiunea centrului vasomotor, care procedează la contractarea arterelor capilare ale pielii. Transpirația abundentă care are loc în cazurile de groază intensă dovedește în ce măsură suferă pielea contralovitura acestei emoții. Acest fenomen este cu atât mai mult de notat cu cât în acest moment suprafața cutanată este rece: de unde expresia vulgară de „sudori reci"; de obicei, de fapt, activitatea glandelor sudoripare coincide cu încălzirea pielii. În afară de aceasta, părul se zbârlește, iar mușchii superficiali sunt cuprinși de frisoane. În același timp cu tulburarea circulației are loc accelerarea respirației. În cazurile de frică ușoară am observat și o puternică tendință de a căsca. Unul dintre simptomele cele mai caracteristice este tremurul care scutură toți mușchii corpului și care adesea se observă mai întâi la buze. Tremurul și uscăciunea gurii alterează vocea, care devine răgușită și neclară, putând chiar să dispară complet:

Obstupui, steteruntque comae, et vox faucibus haesit...

Frica poate crește până la groază și până la un fel de agonie. Se observă atunci diverse fenomene care însoțesc emoțiile la paroxism: inima bate tumultuos sau se oprește și se produce o sincopă; paloarea este cadaverică; respirația este chinuită; nările se dilată larg; buzele se desfac și se agită convulsiv; obrajii se scobesc și tremură; gâtlejul se contractă;

ochii, ieșiți din orbite, fixează obiectul care provoacă groaza sau se rotesc în toate părțile neîncetat:

Huc illuc valvens oculos totumque pererrat.

Pupilele, se zice, se dilată considerabil. Toți mușchii corpului se durifică sau sunt cuprinși de convulsii. Mâinile se închid și se deschid mereu, adesea în mod spasmodic. Se întâmplă uneori ca brațele să se arunce înainte, ca pentru a îndepărta un pericol terifiant, ori se agită dezordonat deasupra capului, cum reverendul Hagenauer a putut observa la un australian pradă groazei. În unele cazuri, se manifestă o impulsie bruscă și irezistibilă de a fugi mâncând pământul, impulsie atât de puternică, încât s-au văzut soldații cei mai viteji cedându-i și lăsându-se cuprinși de o panică subită."[4]

Geneza reacțiilor emoționale. Cum reușesc diversele obiecte care determină emoțiile să producă efecte fizice atât de specifice și de diferite? Această întrebare nu s-a pus decât în ultimul timp, dar deja s-a încercat să se răspundă la ea prin câteva ipoteze care nu sunt lipsite de interes.

Putem explica anumite reacții emoționale prezentându-le ca *repetări de slabă intensitate fie ale unor mișcări altădată utile* (când ele erau mai energice), fie ale unor mișcări *altădată legate printr-o asociere fiziologică indisolubilă cu mișcări utile*. Putem lua ca exemple de astfel de reacții tulburările respiratorii din cazul furiei și fricii; ele sunt, ca să spunem așa, reminiscențe organice, reproduceri imaginative de răsufluri emise în toiul unei lupte, gâfâieli prilejuite de o fugă în mare grabă. Aceasta este, cel puțin, ipoteza lui Spencer, care a găsit credit. Tot Spencer, din câte cunosc, a fost cel dintâi care a formulat ideea că celelalte expresii ale

furiei și fricii pot fi considerate ca schițări de gesturi altădată utile:

„A trăi, într-un grad oarecare, oricât de mic, starea de conștiință emoțională a unui om care primește lovituri în timp ce fuge este a trăi starea emoțională pe care o numim frică. A trăi, într-un grad oarecare, oricât de mic, starea de conștiință implicată în acțiunile de a apuca, a ucide, a mânca, este a trăi dorințele de a apuca, a ucide, a mânca. Că impulsiile care ne îmboldesc la acte nu sunt altceva decât excitația născândă a unor stări psihice implicate în aceste acte este ceea ce ne-o dovedește expresia naturală a acestor impulsii. O frică intensă se exprimă prin țipete, prin eforturi de a fugi, prin palpitații și tremurături, adică chiar prin simptomele suferinței cauzate în realitate de răul de care ne temem. Patima distrugerii se obiectivează într-o tensiune generală a sistemului muscular, în scrâșnirea dinților și scoaterea ghearelor, în dilatarea ochilor și a nărilor, în grohăituri, adică în reproduceri atenuate ale unor acțiuni ale fiarei feroce care își măcelărește prada. La aceste analize obiective fiecare poate adăuga analize subiective la fel de probante. Toată lumea își poate da seama, examinându-se pe sine, că starea de conștiință emoțională din cazul fricii este făcută din reprezentări mentale ale unor acțiuni și impresii care s-ar produce în noi dacă am aplica altora o suferință oarecare."[5]

Acest principiu al *reviviscenței într-o formă atenuată a unor reacții care sunt utile într-o formă mai energică*, adică atunci când ele însoțesc o acțiune violentă, a găsit o largă aplicație. Ușoara ridicare în sus a buzei superioare la omul care proferă o mustrare sau care rânjește este, după Darwin, o rămășiță a atitudinii strămoșului nostru care își dezvelea enormii canini atunci când își ataca dușmanul, așa cum vedem că fac câinii. La fel, tot după Darwin, dacă ridicăm sprâncenele

atunci când privim cu atenție un obiect, dacă deschidem gura atunci când ne mirăm, este pentru că aceste gesturi se arată foarte utile în cazurile de atenție extremă: sprâncenele se ridică de îndată ce deschidem mai larg ochii spre a vedea mai bine, iar gura se deschide de fiecare dată când ascultăm intens sau când luăm o gură de aer înainte de un efort muscular. Dacă este să-l credem pe Spencer, dilatarea nărilor în cazul furiei ar reaminti gestul atroce al strămoșilor noștri atunci când, „cu gura înfiptă în corpul dușmanului lor", ei trebuiau să respire prin nările dilatate, în timpul luptei (!) Mantegazza presupune că tremuratul de frică are drept scop reîncărcarea sângelui (!) Wundt face din înroșirea feței și a gâtului un fenomen de „compensație" destinat să ușureze creierul de presiunea sanguină provocată de excitația inimii din acel moment. Printr-un mecanism analog devierii irigației sanguine explică Darwin și Wundt vărsarea de lacrimi. Contracția mușchilor orbiculari, care ar servi inițial la ferirea ochiului de o congestie în timpul acceselor de plâns ale copilului, ar supraviețui la adult sub forma încruntării sprâncenelor, care se produce de îndată ce un necaz sau o dificultate jenează gândirea sau acțiunea. „De nenumărate generații — spune Darwin —, copiii sunt fideli obișnuinței de a contracta sprâncenele la începutul acceselor lor de plâns sau de țipat. Cu timpul, o asociație invincibilă s-a stabilit între acest gest și sentimentul generat de o neplăcere sau suferință, asociație care s-a putut prelungi până la vârsta adultă, când o neplăcere ne face întotdeauna să încruntăm sprânceana, deși nu mai mergem până la lacrimi. Aceasta pentru că începem devreme să ne reținem lacrimile sau țipetele; dar nu reușim nicidecum, la nici o vârstă, să ne reținem de la încruntarea sprâncenelor."

Un alt principiu, căruia se pare că Darwin nu i-a acordat suficientă atenție, este acela pe care l-am putea numi principiul *reacțiilor prin analogie*. Înțelegeți prin aceasta reacțiile asemănătoare pe care le provoacă impresii asemănătoare, chiar dacă acele impresii ar fi determinate de excitații diferite. Există un întreg vocabular de epitete care servesc la calificarea unor senzații totuși eterogene; într-adevăr, despre toate senzațiile putem spune că ne dau impresia de *plăcere*, de *confort*, de *siguranță*, de *vivacitate* etc. Este ceea ce i-a determinat pe Wundt și Piderit să vadă în multe reacții care însoțesc sentimentele morale tot atâtea reacții analoage acelora legate de degustarea vinului. Orice experiență care are o afinitate oarecare cu senzațiile de dulce, de amar sau de acru provoacă reacțiile pe care le-ar provoca aromele vinului. „Toate stările de conștiință pe care limbajul le califică în mod metaforic ca fiind amare, aspre sau dulci se combină cu mișcările unei mimici adecvate a gurii."[6] Regăsim în mod cert o mimică de acest fel în expresia de dezgust și în cea de satisfacție. Dezgustul este un început de greață sau de vomă, dar rareori depășește grimasa buzelor și nasului. Gura omului satisfăcut schițează beatitudinea suptului sau o mișcare a buzelor care degustă un vin ales. Gestul obișnuit de negație (mișcarea capului de la stânga la dreapta și viceversa) este mișcarea spontană a bebelușilor care vor să împiedice pătrunderea în gură a ceva neplăcut; putem observa acest gest în orice creșă. La fel, înclinarea capului care însoțește afirmativul „da" nu este lipsit de analogie cu mișcarea capului care situează gura în așa fel, încât să primească alimentele. Asemănarea dintre expresia sentimentelor morale sau sociale de dispreț sau de aversiune, îndeosebi la femei, și unele reacții legate de funcțiile mirosului este prea evidentă ca să fie nevoie să insistăm. Clipitul este de asemenea mai

degrabă efectul unei surprize sau al unei amenințări oarecare decât al unui pericol special pentru ochi. Când ni se face pe nepusă masă o propunere care ne displace, primul răspuns este adesea o întoarcere a privirii. Aceste exemple sunt suficiente ca să dovedească existența unor mișcări expresive prin analogie.

Dacă aceste două principii explică un anumit număr dintre reacțiile noastre emoționale (și ați remarcat câte dintre aceste explicații sunt uneori conjecturale și prea puțin întemeiate), ele nu le explică pe toate. Multe altele scapă cu totul explicației și nu le putem actualmente prezenta decât ca pe niște efecte originale și inexplicabile ale excitanților respectivi. Intră în această categorie comoțiile viscerelor și glandelor interne, uscăciunea gurii, diareea și greața provocate de frică, tulburările ficatului, care duc uneori la icter după un acces de furie, secreția urinară consecutivă excitării sângelui, contracția vezicii urinare în cazurile de frică paroxistică, căscatul în cazul plictiselii, senzația de „nod în gât" cauzată de tristețe, senzația de gâdilare în gâtlej și mișcările de deglutiție cauzate de situațiile încurcate, „anxietatea precordială" în cazul groazei, mișcările pupilare, sudorile reci sau calde, locale sau generalizate, roșirea și multe alte simptome care sunt prea obscure ca să atragă atenția și ca să primească un nume. Tremuratul care însoțește multe alte excitații, în afară de frică, este de natură pur patologică, indiferent de ceea ce gândesc Spencer și Mantegazza. La fel stau lucrurile cu celelalte simptome violente ale groazei: ele sunt prea dăunătoare pentru victima lor ca să aibă o origine utilitară. Într-un organism atât de complex ca sistemul nervos trebuie să existe numeroase reacții „întâmplătoare, care nu ar fi avut loc niciodată într-o evoluție lipsită de ciocniri, oricare ar putea

fi, de altfel, utilitatea lor. Unor hazarduri de felul acesta se cuvine să le atribuim răul de mare, sensibilitatea legată de gâdilat, timiditatea, pasiunea pentru muzică *(l'amour de la musique)*, gustul pentru alcool și diverse intoxicante și chiar întreaga noastră viață estetică. Ar fi deci cât se poate de ridicol să facem o excepție în favoarea unor reacții zise emoționale și să vrem ca vreuna dintre ele să nu poată fi produsul unui *cvasi*-accident al evoluției.

NOTE

[1] Capitol extras din William James, *Précis de psychologie*, traduit par E. Baudin et G. Bertier, neuvième édition, Marcel Rivière, Paris, 1932, pp. 495–519. „Saltul" de la J.-P. Sartre la William James poate fi trăit ca o trecere de la o „psihologie" metafizică la psihologia propriu-zisă, deși James era și el *și* filozof.

[2] Fapt este că William James tratează despre emoții și în capitolul consacrat instinctelor. Reproducem aici paragraful intitulat *Analyse de l'instinct de la peur*:

„Ar trebui acum să trecem de la aceste generalități la monografii cu privire la diferitele instincte. Cu titlu de exemplu voi schița-o pe aceea a fricii, prin câteva notații./Obiectele care provoacă frica sunt aceleași ca în cazul ferocității și nimic nu este mai interesant și mai instructiv, pentru cine dorește să pătrundă dinamica instinctelor, decât studiul antagonismului acestor două instincte. Ne este frică și în același timp dorim să ucidem, fiind chiar capabili să ne ucidem. Dintre aceste două impulsii, prevalează una sau alta, de la caz la caz, adică în general potrivit cu vreo circumstanță accesorie; iar a te dovedi sensibil la această circumstanță caracterizează un grad superior de conștiință la animale. Firește că această confuzie introduce o oarecare incertitudine în reacție, incertitudine pe care o regăsim atât la animalele superioare cât și la om și în care nu ar trebui să vedem o dovadă că noi acționăm mai puțin instinctiv decât ele. Frica ne arată manifestări

corporale extrem de energice; ea este una dintre cele trei emoții extrem de puternice pe care le putem trăi, celelalte două fiind dorința și furia. Pe măsură ce urcăm pe scara animală, ocaziile generatoare de frică se împuținează și avem aici poate cel mai bun criteriu al progresului săvârșit de evoluție. Civilizația, în special, a sfârșit prin a face ca numeroși oameni să treacă de la leagăn și până la sicriu fără a fi trăit nici măcar o singură dată chinurile unei frici adevărate. Mulți dintre noi ar ignora sensul deplin al acestui termen, dacă nu ar trece prin vreo criză de maladie mintală. Tocmai lucrul acesta a făcut posibil optimismul orb al atâtor filosofii și religii. «Atrocitățile vieții» ne produc impresia «acelor termeni violenți de care ne servim spre a salva insignifianța unui basm»: oare — ne întrebăm noi — a fost vreodată cu adevărat vreun semen de-al nostru în gura unui tigru? Toate aceste orori cu care suntem înspăimântați nu sunt ele mai degrabă bune de pus în tapiserii, de ornat cu ele încăperile în care ne odihnim atât de confortabil, în pace cu noi înșine și cu universul?/ Oricum, frica este un instinct autentic, unul dintre primele pe care le trăiește copilul. Este provocată mai ales de *zgomote*. Pentru un copil crescut în casă multe zgomote venite din lumea exterioară sunt lipsite de semnificație clară și nu-l fac decât să tresară. După domnul B. Pérez, excelent observator, «spaima cauzată de impresiile vizuale este mai puțin frecventă la copiii în vârstă de trei până la zece luni decât spaima cauzată de impresii auditive; la pisoi, din ziua a cincisprezecea tocmai contrariul are loc. Un copil de trei luni și jumătate, în mijlocul forfotei unui incendiu, în prezența flăcărilor devoratoare și a zidurilor prăbușite, nu manifesta nici uimire și nici teamă: ba chiar surâdea unei femei care îl păzea în așteptarea părinților și care veghea și asupra mobilelor; însă zgomotul goarnei pompierilor care se apropiau și apoi zgomotul roților pompei l-au făcut să tresară și să plângă. Încă nu am văzut copil de această vârstă care să tresară la vederea unui fulger, fie el și foarte intens, dar am văzut pe mulți îngrozindu-se de zgomotul tunetului... (Spaima) îi este provocată copilului mic [lipsit de experiență] mai degrabă ca urmare a impresiilor auditive decât ca urmare a impresiilor vizuale»[7]. Zgomotul intensifică mult groaza pe care o putem trăi la vârsta adultă. Urletele furtunii, pe uscat sau pe mare, constituie una din principalele cauze ale angoasei pe care o trăim atunci când suntem expuși acestei stihii. Am putut face în această privință obervații asupra mea: dacă mă aflu în pat, vântul turbat de afară nu mă împiedică să dorm, dar fiecare rafală mai zgomotoasă îmi produce de fiecare dată o oprire de moment

a bătăilor inimii[8]. Ne-ar fi mai puțin frică de câini dacă ei nu ar face atâta zarvă./ Ne este frică, de asemenea, de *oamenii străini*, de *animalele străini*, mici sau mari, mai ales de oamenii și animalele care se apropie amenințător de noi. Impresia este în acest caz pur instinctivă și anterioară oricărei experiențe cu privire la realitatea pericolului care ne pândește. Unii copii scot strigăte de groază la vederea primei pisici sau a primului câine și adesea este nevoie de săptămâni întregi până să-i determini să atingă aceste animale, pe când alții nu pregetă să le dezmierde din primul moment. Diverse specii de dobitoace, murdare, băloase sau reci, insectele parazite, păianjenii și șerpii, în special, ne provoacă o groază greu de surmontat, caz în care este imposibil de făcut distincția între spaima instinctivă și spaima generată de basmele terifiante despre aceste lighioane. Teama pe care ele ne-o inspiră mi se pare că se dezvoltă gradat, dacă este să judec după o observație făcută asupra unuia dintre copiii mei. Pe când era în vârstă de șase sau opt luni, i-am dat într-o zi o broască vie; el a apucat-o numaidecât și a ținut-o în mână, în pofida eforturilor ei de a scăpa, sfârșind prin a-i vârî capul în gură, apoi a lăsat-o să-i sară pe piept și a lipit-o de obraji, fără nici o urmă de teamă. La vârsta de un an și jumătate, i-am prezentat o altă broască, tot vie (este de notat că între timp el nu mai văzuse nici una și nici măcar nu auzise vorbindu-se de broaște), dar mi-a fost imposibil să-l fac să o atingă. Cunosc un alt copil căruia, pe când nu avea decât un an, îi plăcea să prindă păianjeni mari și care acum se îngrozește de ei; este adevărat că a auzit vorbindu-se urât de ei la creșă. Un alt copil al meu, o fetiță, a putut vedea zi de zi acasă, în primele ei opt luni de viață, un drăgălaș cățel cu părul lung și creț, fără a se teme câtuși de puțin de el. Deodată, pe când avea opt luni, dacă nu mă înșeală memoria, instinctul fricii s-a dezvoltat subit la ea, atingând o intensitate de necrezut; era înspăimântată de micul animal, pe care totuși niciodată nu încetase să-l vadă și care niciodată nu încetase să-i dea cele mai elocvente dovezi de prietenie[9]. În sfârșit, mulți copii se tem de *blănuri*, fapt pe care l-am observat la doi dintre copiii mei, Richet notând și el cazuri asemănătoare./ Preyer vorbește de un copil care scotea țipete de groază de fiecare dată când era dus la plimbare pe malul *mării*[10]. Singurătatea îi îngrozește cel mai tare pe copii; ei plâng, de asemenea, atunci când se cred «pierduți» sau când se trezesc din somn și nu văd pe nimeni în jur. Nimic mai simplu, evident, decât să descoperi finalitatea acestor fenomene./*Obiectele negre*, mai ales *locurile întunecoase*, găurile, peșterile etc. provoacă

o groază aparte, despre care s-a crezut că poate fi explicată laolaltă cu teama de singurătate, văzându-se în ea o moștenire de la strămoșii noștri. Iată ce spune în legătură cu aceasta Schneider: «Este un fapt bine cunoscut că omul, îndeosebi copilul, se teme să pătrundă într-o peșteră sumbră sau într-o pădure întunecoasă. Evident, această atitudine se poate explica, în bună parte, prin teama de a nu întâlni vreo fiară primejdioasă în acele locuri, teamă pe care o intensifică tot felul de întâmplări citite sau auzite. Dar nu este mai puțin sigur că ereditatea fricii are și ea aici rolul său. Copiii care au fost cu grijă feriți de orice poveste despre fantome scot totuși strigăte de groază de îndată ce se găsesc în vreun loc întunecos, mai ales dacă aud zgomote ciudate. Ba chiar nu există nici măcar un adult care să nu se simtă cuprins de o teamă vagă și prea puțin reconfortantă atunci când traversează în miez de noapte vreo pădure izolată, fie el și pe deplin convins că nu poate întâlni aici nici cel mai mic pericol. Mulți oameni trăiesc impresii analoage în propria lor casă, o dată cu lăsarea nopții, dar este incontestabil că nicăieri nu ne temem atât de tare ca în peșteri și în păduri. Toate aceste cazuri de frică instinctivă se explică foarte bine prin ereditate. Într-adevăr, generații peste generații strămoșii noștri au trăit în stare sălbatică și au contractat obișnuința de a întâlni în cavernele lor urși și alte fiare feroce, văzându-se atacați de ele, mai ales noaptea, în pădure: nu a trebuit mult spre a se stabili în specia umană o asociație indisolubilă și transmisibilă între percepțiile de întuneric, peșteri și pădure, pe de o parte, și emoția de frică, pe de altă parte.»[11] / O altă varietate originală a fricii: *vertijul înălțimilor*, care este departe de a prezenta la toți aceeași intensitate. Acesta determină impulsiile motorii cele mai oarbe, cele mai instinctive din câte s-ar putea imagina; nu numai că rațiunea nu are aici, în general, nici un amestec, dar nici măcar nu poate face nimic împotriva lor. Este mai mult decât probabil că vertijul înălțimilor, întocmai ca și răul de mare sau pasiunea pentru muzică, ține de vreun detaliu accidental al constituției nervoase și că nu are nici o semnificație teleologică. El variază atât de mult de la o persoană la alta, iar inconvenientele sale întrec atât de evident avantajele, încât nu s-ar putea cu adevărat vedea în el un instinct fixat de selecție. Într-adevăr, omul, prin anatomia sa, este unul dintre animalele cele mai bine organizate pentru ascensiunea pe înălțimi: acestei aptitudini fizice ar trebui deci să-i corespundă o predispoziție psihică de a se găsi la altitudine, cât și cutezanța de a o face, în loc de teama de a urca. În realitate, nu este nimic mai puțin clar

decât finalitatea fricii, de îndată ce aceasta depășește o anumită limită; sub această limită vedem bine că o oarecare timiditate ne este de ajutor în adaptarea la mediu, pe când paroxismele spaimei nu pot decât să dăuneze întotdeauna celor care le cad victimă./ *Teama de lumea supranaturală* este o altă variantă a fricii. Pentru a se găsi un obiect real care să corespundă acestei frici ar trebui în primul rând să se stabilească existența reală a «spiritelor». Ceea ce știința nu a putut face până astăzi, în pofida «societăților de cercetări psihice». Să ne limităm la a spune că emoția specială numită groaza de spirite este rezultatul unei asociații hibride de percepții de evenimente reale și născociri de acțiuni supranaturale. Sunt multe șanse ca această groază să nu fie decât o sinteză de spaime mai simple decât ea, întrucât spre a atinge maximum de intensitate, trebuie de obicei ca ea să reunească diferite elemente ale groazei, cum ar fi singurătatea, bezna, sunete inexplicabile, de o rezonanță sinistră, forme mișcătoare semiperceptibile (sau de-a dreptul înspăimântătoare, dacă sunt percepute clar); adăugați la toate acestea vertijul specific așteptărilor înșelate. Este aici de notat importanța extremă a decepției, care este un fenomen de ordin intelectual. Ne îngheață sângele în vene și trăim o emoție stranie văzând cum cursul unui eveniment familiar se întrerupe brusc, luând o direcție neașteptată. V-ar încremeni inima dacă ați vedea că scaunul dumneavoastră face singur turul camerei. Animalele sunt la fel de impresionabile ca și noi în fața misterului fenomenelor excepționale. Prietenul meu, profesorul W.-K. Brooks, a văzut într-o zi cum câinele său, animal robust și curajos, a căzut într-un fel de groază epileptică la vederea unui os care sărea pe podea, unde era pus în mișcare de un fir invizibil. Darwin și Romanes au colectat observații asemănătoare. A concepe o serie de evenimente supranaturale este a concepe o anihilare a cursului natural al lumii. Supranaturalul vrăjitorilor și spiridușilor utilizează și alte ingrediente ale spaimei: peșteri, secreții de materii vâscoase, animale respingătoare, cadavre etc. Un cadavru uman produce în mod normal o groază instinctivă, datorată desigur unui nu știu ce misterios care se degajă din el, groază de altfel repede risipită de obișnuință. Dar dacă luăm aminte la rolul specific și constant pe care îl joacă în coșmaruri și în alte forme de delir cadavrele, reptilele și tot ceea ce mișună sub pământ, poate că vom conveni că avem motive să ne întrebăm dacă nu a existat odinioară o epocă în care omul trăia în mod normal printre aceste terifiante obiecte. Un evoluționist tenace, de care nu ducem lipsă, ar putea lesne interpreta aceste spaime și scenariile lor drept

vestigii în noi ale conștiinței omului cavernelor, conștiință prost îngropată sub experiențele cele mai recente cu care o acoperim în fiecare zi./Acest apel la condițiile de existență în care s-au găsit strămoșii noștri poate să arunce o oarecare lumină asupra a diverse alte cazuri patologice de groază și chiar și asupra unor expresii ale fricii normale. Aceasta, într-adevăr, poate nu numai să ne facă să fugim, ci și să paralizăm pe jumătate; iar acest din urmă efect nu este lipsit de analogie cu instinctul de a «o face pe mortul», atât de frecvent în seria animală. Pentru a «o face pe mortul», dacă este să-l credem pe doctorul Lindsay[12], ar trebui o deosebită dominare de sine. Nici vorbă de așa ceva: pasăre, insectă sau crustaceu, animalul imobil nu este decât un animal paralizat de frică; el nu simulează nicidecum moartea, ci ia în mod instinctiv o atitudine care a salvat pe atâția dintre strămoșii săi, încât a devenit ereditară pentru specie. Dușmanul său, cu totul departe de a disprețui în el o pradă moartă, pur și simplu nu-l observă, având simțuri care, ca și ale noastre, sunt mai puțin sensibile la excitația venită din partea unui obiect imobil decât la aceea venită din partea unui obiect care se mișcă. Acest instinct originar se regăsește la copiii, care, jucându-se de-a-v-ați-ascunselea, își reține respirația la apropierea celui care îi caută, ca și la fiarele sălbatice însele, care așteaptă nemișcate apariția unei prade sau stau în tăcere la pândă, rând pe rând avansând cu pași tiptili și oprindu-se într-o completă imobilitate. Un instinct contrar ne face să sărim și să ne agităm brațele spre a atrage atenția unei persoane care trece la depărtare, același instinct făcându-l pe naufragiatul de pe plută să agite nebunește vreo zdreanță la apariția unei nave. Oare nu găsim ceva din atitudinea și mentalitatea animalului care «o face pe mortul» în anumite cazuri de lipemanie și de nebunie când bolnavul angoasat se pitulează și păstrează imobilitatea unei statui, fără a putea motiva o atitudine care, totuși, îi dă nu știu ce sentiment de securitate și de stare plăcută?/Gândiți-vă, în sfârșit, la straniile simptome descrise în ultimii ani la rubrica, mai degrabă ridicolă, a *agorafobiei*. Vederea unei străzi largi sau a unei piețe goale, pe care trebuie să o traverseze singur, îi cauzează bolnavului o impresie de groază însoțită de palpitații. El tremură, genunchii i se înmoaie, fie și numai ideea de a străbate acest traiect îl poate face să leșine. Cu toate acestea, dacă reușește să-și revină în fire, va putea uneori să facă traversarea teafăr, punându-se la remorca unei trăsuri sau pierzându-se într-un grup de pietoni. Cel mai adesea, însă, face turul pieței, ținându-se de zidul caselor. Astfel de emoții sunt, evident, mai mult

decât inutile în viața noastră civilizată. Dar gândiți-vă la agorafobia cronică a pisicilor noastre domestice și la faptul că multe animale sălbatice, mai ales rozătoare, se încăpățânează să nu iasă din adăpost și nu riscă decât în disperare de cauză o cursă grăbită în plin câmp, unde fiece piatră și fiece tufă de iarbă le mai asigură un popas de o clipă; gândiți-vă la toate acestea și veți fi poate tentați să atribuiți reproducerea unor asemenea simptome de groază, la omul modern, reînvierii accidentale și maladive a unui instinct, care se poate să fi avut la strămoșii noștri un rol normal și, la urma urmelor, salutar" (*op. cit.*, pp. 543–551). (Nota trad.)

[3] În limba latină în textul original (Nota trad.)

[4] Darwin, *Origins of the Emotions*, p. 292.

[5] Spencer, *Principles of Psychology*, paragraful 213.

[6] Wundt, *Physiologische Psychologie*, II, p. 423.

[7] B. Pérez, *La Psychologie de l'enfant*, vol.I, *Les trois premières années de l'enfant*, pp. 72 sq.

[8] William James a fost, însă, un „cardiac" notoriu. Iată, în acest sens, o memorabilă mărturie din partea lui Sigmund Freud: „O întâlnire cu filosoful William James mi-a lăsat, de asemenea, o impresie nepieritoare. Nu pot uita acea scurtă scenă în care, în cursul unei plimbări, a rămas deodată țintuit locului și, predându-mi servieta sa, m-a rugat să merg mai departe, urmând ca el să mă ajungă din urmă de îndată ce îi va fi trecut criza de angină pectorală. După un an, a murit din cauza unui atac cardiac; de atunci încoace nu am încetat să-mi doresc o asemenea neînfricare în fața apropiatului final al vieții" (Sigmund Freud, „*Autobiografie*", traducere, cuvânt introductiv, două capitole adiționale și note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Științifică, București, 1993, pp. 72–73). (Nota trad.)

[9] Nu este exclus ca în visele copilei acel cățeluș să-i fi apărut într-o cu totul altă înfățișare sau ca, în relațiile ei cu patrupedul, să fi trăit un episod accidental neplăcut, rămas necunoscut părinților. (Nota trad.)

[10] Ne putem imagina ce interpretare ar fi dat faptului un psihanalist ca Ferenczi Sándor (1873–1933), după a cărui teorie existența intrauterină nu ar fi decât repetarea formelor primordiale ale vieții, a cărei origine este marină. (Nota trad.)

[12] Lindsay, *Mind in Animals*.

ANDRIEȘ C. LUCIA
Nr 2582
Biblioteca Personă

Indice de nume

A

ADELMAN, P.L.: 21
ALAIN: 78
ALBERT, cazul: 9
ANDERSON, J.A.: 21
ARCHER,W.: 102
ARISTOTEL: 14
ARNOLD, B. M.: 11
ARNOLD, Magda: 11, 21
ARONOFF, J.: 7

B

BARCLAY, A. M.: 7
BARD, Philip: 11
BAUDAIN, E.: 111.
BENTLEY, M.: 11
BERTIER, G: 111
BLAGA, Lucian: 84
BROOKS, W.-K.: 115
BULL, Nina: 11

C

CANNON, W.B.: 11, 50

D

DARROW, C.W.: 11
DARWIN, Charles: 10, 12, 104, 107, 108, 109, 115
DEMBO, T.: 44, 46, 48, 49, 57, 58
DESCARTES: 91
DUFFY, E.: 11

E

EKMAN, P.: 7

F

FELDMAN, Robert S.: 13, 21
FENICHEL, Otto: 11
FERENCZI, Sándor: 117
FREUD, Sigmund: 10, 56, 117

G

GASSON, J.A.: 11
GAVRILIU, Leonard: 21, 36, 117
GUILLAUME, Paul: 44, 48, 49

H

HAGENAUER: 106
HEBB, D.O.: 11
HEIDEGGER, M.: 12, 26, 30, 31, 83
HOBBES, Thomas: 20
HODGE, F.A.: 11
HOWARD, D.T.: 11
HULL, Clark L.: 11
HUSSERL, Edmund: 28, 29, 31, 32, 36

J

JACOBSON, E.: 11
JAMES, William: 11, 12, 13, 38, 39, 41, 42, 43, 50, 83, 85, 89, 111, 117
JANET, Pierre: 12, 15, 20, 22, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 67
JULIA, Didier: 36

K

KANT, Immanuel: 51
KÖHLER, W.: 44
KRAUSE, R.: 7

L

LACAN, Jacques: 56
LANGE: 13
LEEPER, R.W.: 11
LEWIN, Kurt: 12, 44, 49, 83
LINDSAY: 116, 117

M

MALRIEU, Philippe: 11, 12
MANTEGAZZA: 108, 110
MASSERMANN, J.H.: 11
MATSUMOTO, D.: 21
McCANNE, T.R.: 21
McDOUGALL, W.: 11
MICHOTTE, A.E.: 11

N

NEWTON, Isaac: 32

O

O'SULLIVAN, M.: 7

P

PAPEZ, J.W.: 11
PAULHAN, F.:
PÉREZ, B.: 112, 117
PIDERIT: 109
PIERCE, Ch.: 25
PLAUT: 20
PREYER: 113

R

RAPAPORT, David: 11
RAYNER, R.: 9, 20
RIBOT, Théodule: 10, 13, 21, 22
RICHET, C: 113
ROBACK, A.A.: 21
ROMANES: 115

S

SARTRE, J.-P.: 11, 13, 15, 20, 21, 22, 36, 87, 111
SÂRBU, Aurelia: 21
SCHACHTER, S.: 12, 21
SCHERER, K.: 7
SCHNEIDER: 113
SHERRINGTON, C.S.: 39, 50
SINGER, J. E.: 12, 21
SKINNER, B.F.: 11
SPENCER, Herbert: 12, 106, 108, 110, 117
STECKEL: 52
STEVENSON, L.A.: 7
SULLIVAN, M. O.: 7

T

TOLMAN, E.C.: 11

U

UEXKÜLL, Jacob von: 83

W

WALLON, Henri: 9, 20, 41, 49, 50
WATSON, J.B.: 8, 9, 11, 20
WUNDT, Wilhelm: 108, 109, 117

Y

YOUNG, P.T.: 11

Z

ZAJONC, R.B.: 21
ZIVIN, G.: 7

Ne puteți contacta la:
CP 33–2, București
telefon: 223.15.30/ 1606, 1030, 1430
mobil: 018625547
fax/tel.: 222.62.86

„Cititorilor noștri le oferim posibilitatea de a cunoaște *in extenso* teoria fenomenologică a lui Jean-Paul Sartre (1905–1980), una dintre cele mai elegante din câte s-au formulat despre emoție, desigur prin filtrele „intuiției eidetice", dar și prin prisma unei paradigme de proveniență gestalitistă, ajustată după psihologia dinamică a lui Kurt Lewin. În studiul său, care se vrea un model de psihologie fenomenologică, Sartre caută să demonstreze că emoția nu este un accident, ci un «mod de existență al conștiinței», unul din modurile în care ea *înțelege* să fiinţeze în lume, în sensul dat de Heidegger termenului *Verstehen.*"

dr. LEONARD GAVRILIU

ISBN 973-97627-2-7

12900